

50286

ACTA
LITTERARUM AC SCIENTIARUM

REGIAE UNIVERSITATIS HUNGARICAE FRANCISCO-JOSEPHINAE

SECTION
PHILOSOPHICA

REDIGUNT:

GEORGIUS de BARTÓK. et ALEXANDER IMRE



TOMUS IV.

1931 — 1932.

SZEGED.

SODALITAS AMICORUM UNIVERSITATIS REGIAE HUNGARICAE
FRANCISCO-JOSEPHINAE.



50286



Tomus IV

INDEX

Pag.

(1931) *fasc. 1.* Joó Tibor: A történetfilozófia feladata és Ernst Troeltsch elmélete. Die Aufgabe der Geschichtsphilosophie und die Theorie Ernst Troeltschs. --- --- --- --- ---

1 - 107

(1932) *fasc. 2.* Tettamanti Béla: A személyiség nevelésének magyar elmélete.* Die ungarische Theorie der Persönlichkeitspädagogik. --- --- --- ---

109 - 247

*(Schweizer Zsolt fordította)



80

ACTA

LITTERARUM AC SCIENTIARUM REG. UNIVERSITATIS HUNG. FRANCISCO-JOSEPHINAE.

Sectio : PHILOSOPHICA. Tom. IV. Fasc. 1. Redigunt: GEORG de BARTÓK et ALEXANDER IMRE.

A TÖRTÉNETFILOZÓFIA FELADATA ÉS ERNST TROELTSCH ELMÉLETE

ÍRTA:

JOÓ TIBOR

K I A D J A:

A M. KIR. FERENCZ JÓZSEF-TUDOMÁNYEGYETEM ÉS A ROTHERMERE-ALAP
TÁMOGATÁSÁVAL

AZ EGYETEM BARÁTAINAK EGYESÜLETE.

SZEGED,

SZEGED VÁROSI NYOMDA ÉS KÖNYVKIADÓ R.-T.

1931.



Ára 5 pengő

A történetfilozófia feladata és Ernst Troeltsch elmélete.

Írta: JOÓ TIBOR.

Módszertani bevezetés.

Minden tudományos kutatás két irányba szolgál eredményekkel. Az egyes és az általános felé. Részint bizonyos egyfajta tények csoportjának a magyarázatát adja, részint az élet és világ teljességének képéhez szolgáltat bizonyos egyfajta adatokat. Tehát minden tudományos eredmény tárgyához képest egyetemes, az egyetemes ismerethez képest pedig részleges. A tudományos kutatás ilyen természete, ez a kétirányúság is nagy szerepet játszik a tudományok differenciálódásának történetében. Kialakulnak tudományok, melyek pontosabban, rendszerebben tudják e kettős célt egyesítve szolgálni, sok esetben már csak azért is, mert konkrét formájukban célszerűen helyezkednek el az általános és az egyes határmegyéjén. Ilyen többek közt a történetfilozófia. Egyik célja az egyetemes élet talányának oldozgatásához adatot szolgáltatni az élet egy szeletének a történetnek vizsgálatából kiindulva, a másik pedig ennek az egy szeletnek egyetemes elvekkel magyarázatát adni. Az egyes és az egyetemes közé feszülés jellemzi a történetfilozófiai kutatást. S jellemzi abban a különös értelemben is, hogy közvetlen is arra irányul, hogy a történet egyes jelenségeiben valaminő egyetemes értelmet keressen. Ennélfogva művelőjével szemben szinte páratlan mértékben merül fel az a követelmény, hogy meg legyen áldva mind az egyes jelentőségének, mind az egyetemesben foglaltságnak felismeréséhez szükséges képességekkel.

Nem jogosulatlan tehát, ha Ernst TROELTSCH elméletének, mint tipikus esetnek is, kivételes jelentőséget tulajdonítunk. Az ő szellemében ugyanis ez a két hajlam rendkívüli erővel feszült egymásnak, a két pólus egyikének a vonzása sem tudta leküzdeni a másikat, így tehát e helyzet nem az egyensúly állapota

volt, — ezt az állapotot Troeltsch sohasem ismerte, — és a két vonás egyenlő ereje mellett nem történhetett meg az a jótékony billenés, mely egyik vagy másik felé eldönti a hajlam irányát, vagy a történet vagy a filozófia felé. Márpedig a történetfilozófia mégis a történet *filozófiája*. Különösképen tanulságos tehát eme egészen tipikus esetnek a tanulmányozása. Megláthatjuk példáján, hogy a gyakorlatban, még a tudomány gyakorlatában sem valósíthatók meg azonmód az elmélet ideális típusai, hogy bizonyos mértékű lemondás, mérséklet szükséges éppen az eredmény érdekében. Világossá válik előttünk, hogy a konkrét tudományos kutatás nem elégíthet ki minden ideális elméleti igényt, hanem döntenie kell saját jellege felől, el kell szánnia magát egyik vagy másik gyakorlati kategóriába tartozásra. Így nem vezethet kielégítő eredményre egy olyan tudomány, mely pontosan tartja magát a tipikusan filozófiai és tipikusan történelmi jelleget elválasztó középvonalhoz. Éppen Troeltsch tanít rá, hogy az ideának a valóságban mindig kompromisszumot kell kötni. A történetfilozófiának is tisztában kell lennie azzal, hogy ő filozófiai diszciplína. Troeltsch, látni fogjuk, nem mérsékelte sem egyik sem másik hajlamát. És ebben rejlik rendszerének tragikuma.

Még más oka is van, amiért Troeltsch elméletének vizsgálatára vállalkozom. Ez a kritikai tanulmány végeredményében szisztematikai célokat tűz ki. De bátran mondhatjuk, hogy minden kritikai tanulmánynak a maga negatív kritikai célja mellett van pozitív konstrukciós törekvése is: a kritikai analízis közben vagy eredményeként igencsak tesz pozitív megállapításokat, nemcsak a bírálat tárgyára, hanem magára a témára nézve is. Ha tehát Troeltsch a maga nagy elméleti művében számot vet elődeivel a történetfilozófiai kutatás terén, itt én megkísérlem tudományunk egy kérdése, éppen feladatának kérdése felől alkotott felfogását mérlegelni, s behatolván fejtegetései szövevényébe, felfedezni azokat az okokat, melyek megoldását számunkra nem teszik kielégítővé, és a probléma megoldásának más útjára mutatni rá. A mi szempontunkból Troeltsch e szisztematikai kritika céljaira különösen alkalmas. Egyfelől azért, mert az ideáлизmus iskolájának egyik utolsó nagy rendszerezője, a maga módján, s meggyőződésünk, hogy

csakis az ideáлизmus útjain érhetünk megnyugtató eredményekhez el. Ez csak szubjektív megjegyzésnek tetszhetik e helyen, de tanulmányunk végén talán nem látszik majd alaptalannak. A másik körülmény pedig, mely különösen alkalmassá teszi e szisztematikus kritika céljaira Troeltsch elméletét, az, hogy éppen az ő elméletében, okfejtésében vannak bizonyos mozzanatok, melyek közül egyesek élénken illusztrálják azokat a veszélyeket, melyeket mi elkerülendőknek tartunk, mások meg kiválóan alkalmas anyagul kínálóznak a továbbfejlesztésre. Elsősorban az a módszertani alapelve, hogy a történetfilozófia ne valamely más, dialektikai úton nyert metafizikai elmülethez szabja illusztrációul a történetet, hanem a valóságos folyamat objektív analiziséből fejtsse meg egyetemes jelentését. Ő maga azonban egyéb igények miatt ezt a módszert sokszoros és nem előnyös módosításokkal alkalmazta.

Az egyéb igények emlegetése azonban szükségessé tesz még néhány előzetes módszertani megjegyzést álláspontunk tisztázása végett. Valamely filozófiai rendszerrel való kritikai foglalkozás is két célt szolgál, mint fentebb rámutattunk: egyfelől a kérdéses rendszer magyarázatát adja, másfelől szisztematikus eredményeket nyújt a filozófia számára. E kettős célt szolgáló eljárás azonban bizonyos sorrendhez, s bizonyos módszertani követelményekhez kell, hogy tartsa magát.

Mióta tudjuk, hogy a legelvontabb tudományos munkában is egész személyiségével vesz részt alkotója, hogy valamely filozófiai rendszer mégoly racionális alkata és minden objektivitásra törekvés mellett is a filozófus lelkének irracionális mélységeiből sarjad ki és egészen szubjektív igényeit is hivatott kielégíteni, azóta a kritikus nem hajthat végre filozófiai művön sem olyan szisztematikai vizsgálatot, mely nem keresi legelőbbben a központi problémát és annak gyökereit a filozófus személyiségében és életében.

A kritikának egészen elhibázott formája volna egy idegen álláspontról tenni fel kérdéseket a vizsgált rendszernek, azaz az anyagot, a kérdések és eredmények sajátos, éppen a vizsgált rendszerre jellemző szövetét erőszakosan szétfejtteni és a szálakat új, a kritikusnak tetsző mintákba illeszteni. Ilyenfor-

mán az anyag egyéni logikája teljesen felbomlana, alkata eltorzulna és könnyű volna egészében elvetni, miután nemhogy a mi álláspontunknak nem felel meg, — ami egészen természetes, — hanem semmiféle logika szabályainak sem, — ami ugyancsak természetes a fölényes kritikai munkánk közben szerveslenné zúzott anyagnál. Mindenekelőtt az a kötelességünk, hogy a vizsgált rendszert megértsük. Ennek pedig egyetlen útja, hogy végig kövessük annak eleven dialektikáját, sajátos benső alakulását, a maga sajátos formáin, stádiumain, mozzanatainak sorrendjén át. Meg kell keresni az illető filozófus központi problémáját, s ahhoz, nem pedig a magunkéhoz viszonyítani a további kérdések és eredmények rendszerét. Ki kell mutatni, milyen irányt és milyen utat követett a gondolat menete, hogy az alapvető, a filozófus lelkében elsődlegesen felvetődött kérdés igényét kielégítse. Ki kell deríteni, hogy e folyton előre, egyetlen cél felé törekvő munkálkodás közben, — ha tudniillik igazi filozófusról van szó, — milyen kérdéseket és milyen oldalról érint és miket hanyagol el, esetleg éppen erőszakkal elhárít. Meg kell állapítani, milyen kérdéseket tesz fel a szaktudományoknak, hogyan használja fel eredményeiket, általában milyen eszközökhöz fordul, hogy a maga útját az élet jelenségeinek és talányainak a szövevényében kihalásítsa.

Önként értetődő, hogy ezt az immánens kritikai munkát egy másiknak is ki kell egészítenie, mely a tulajdonképeni, a szorosabb értelemben vett bírálat. Miután ugyanis elbíráltuk a rendszer logikai alkatát az ő sajátos alapkérdése szempontjából, fel kell vetnünk a kérdést, hogy vajjon *a rendszer sajátos alapkérdése* hogyan viszonylik magának *a filozófiának*, vagy az illető filozófiai diszciplinának a végső kérdéséhez. Egybe esnek-e vagyse, s ha nem, miben áll az eltérés, milyen mértékű, mi az oka, s milyen eltolódást idéz elő az egész rendszer problematikájában? Végül igyekszünk megállapítani, milyen eredményt jelent a talált megoldás a filozófiára nézve.

Ez a kettős, egymást kiegészítő eljárás szisztematikus, mert az illető rendszert, *mint rendszert* vizsgálja. Alig módosítja ezt az eljárást, ha nem egy művet vagy lezárt rendszert vizsgálunk, hanem egy filozófus egész élete művét. Ilyen esetben a történelmi szempont érvényesülése azzal a követelmény-

nyel jár, hogy ezt az eljárást minden egyes művön, életszakon, fejlődési állomáson elvégezzük, s aztán mielőtt a filozófus élet eredményeit a filozófia általános igényeihez mérjük, a fejlődés menetét konstruáljuk meg, az alapkérdéshez viszonyítva minden egyes mozzanat, minden állomás eredményét. Ez a szisztematikus vizsgálat azonban a filozófus problémáját *már a theorétikus síkon* veszi szemügyre, tehát csak akkor, amikor már ő maga absztrahálta, megtisztította a személyes, élményszerű eredetét eláruló valósággal lírai nyomoktól és lecsiszolva érdes törési felületét, mely elárulná, hogy a szubjektumból szakította ki, beillesztette maga az elméleti kérdések valamelyikének a kategóriájába. De ha abban a meggyőződésben maradunk, amit fentebb úgy fejeztünk ki, hogy a filozófiai probléma is a személyiség egészéből sarjad ki, akkor e filozófiai probléma megoldására törekvő rendszer megértéséhez sem elég csak már a theorétikus síkon kerülni szembe a problémával, hanem fel kell kutatni a theorétikus probléma eredetét a filozófus személyiségében és életében, azaz szemtől-szembe kell állanunk a theorétikus problémával még *theoria* előtti, szubjektív alakjában. Tehát a szisztematikus kritikai vizsgálatot kiegészíti egy lélektani, sőt még helyesebben szellemtani genetikai kutatás, mely aztán már nemcsak a rendszernek, hanem a rendszer alapját képező elméleti problémának az eredetére is fényt vet, s így a rendszer mivoltának a teljes megértéséhez is hozzá segít.

Csakis ennek a genetikai vizsgálatnak a fénye mellett tárl fel a filozófus életének, munkálkodásának és eredményeinek, sikereinek és sikertelenségének a teljes mélysége, így válik ki jelentősége. Mert ez mutatja meg a rejtett emberi gyökereket, az élet elmetszett szálait a gondolat racionálisan lekerékített és logikussá csiszolt élein és így mutatja meg azt a csodálatos, tiszteletreméltó erőfeszítést, mellyel a filozófus két egyformán magasztos igény kielégítésére tör: az egyik az egyetemesség és észszerűség, a logikum eszménye, a másik örök emberi irracionális sóvárgás valami után, mely észszel el nem érhető. Enélkül a szellemtani igazolás nélkül sok filozófus életműve omlik össze, mint értéktelen tévedések halmaza, míg e magyarázat a legragyogóbb emberi hősiesség díszét fedezheti fel rajta. És ilyenformán a legérdemesebb eredménnyel dicsekedhet el.

Mert az emberi alkotások tanulmányozásának a legnagyobb jelentősége voltaképpen nem a megfelelő szaktudományok terén elért sikerek számbavétele, hanem az emberi erőfeszítés méltóságos tragédiájának a szemlélete, melyből fakadó megilletődés becsesebb minden más érzésnél, amit az élet adhat. Becsesebb, mert hiszen ebben az érzésben zendül át lelkünkön a kozmoszban részünkül jutott feladat parancsa: öntudatosítani a tudatalant. A filozófia mindég többre törekszik, mint amit a rendelkezésre álló racionálisztikus eszközökkel elérhet. Ez a többlet az az irracionális igény, mellyel a személyiség a rációval szembe fellép, s mely egyénenként más és más konkrét formát ölt. A kritika feladata ezt az igényt és konkrét formáját felkutatni, s vizsgálódásának és bírálatának kiindulási pontjául felhasználni.

Ezt a módszert alkalmaztam már BÖHM Károly filozófiájának megértése céljából.¹⁾ Most Ernst TROELTSCH kritikái vizsgálatára teszek kísérletet ezen az úton. A kitűzött feladat: hozzászólni ahhoz a kérdéshez, vajjon a Troeltsch által a történetfilozófia elé állított feladat kielégítő-e, elfogadhatjuk-e, vagy pedig van-e olyan feladat, mely inkább megfelel e diszciplína tárgykörének, szempontjának, természetének. Hogy erre a kérdésre igazságos feleletet adhassak, nem elég önállóan kifejteni a történetfilozófia feladatát és hozzá mérni Troeltsch felfogását. Előbb meg kell érteni, hogyan jött létre ez a felfogás. A tanulmány első része tehát szellemtörténeti genetikai vizsgálat, melynek három kérdése van: micsoda személyes probléma indította meg Troeltschben a tudományos kutatást? hogyan vezette ez a történetfilozófia területére? hogyan alakította ki a történetfilozófia feladatáról vallott felfogását?

Mi itt, mint történetfilozófust vesszük vizsgálat alá Troeltsch-öt. De ő nemcsak történetfilozófus volt, sőt azzá csak élete utolsó éveiben vált. Működését a teológia, vallásfilozófia terén kezdte, majd az ethika kérdéseire is kiterjeszkedik és megindulnak vallástörténeti és általános szellemtörténeti kuta-

¹⁾ Történetfilozófiai alapok B. K. rendszerében. Szeged 1929. 10. sk. 11. v. ö. B. K. ifjúkori önéletrajza. Kéziratból kiadta és bevezetéssel ellátta Joó Tibor. Szeged 1931. 5. sk. 11.

tásai, melyek alighanem legmaradandóbb eredményeit képezik életének. Csak 1916-tól 1923-ban bekövetkezett haláláig veti magát teljes erővel a történetfilozófia problémáira. De a különböző területeken végzett munkáit egyetlen állandó benső motívum ösztönözte; egységes bár állandóan továbbfejlődő tervszoros hálózata fogja egybe egész élete művét minden szétforgácsoltság látszata ellenére, és joggal állíthatja ő maga is, mi is, hogy mind e különböző tárgykörben végzett kutatások és eredmények egy rendszer alkatrészei, mely rendszer azonban nem lezárt architektúra, hanem entelecheia-ja által elevenen tartott szellemi organizmus.²⁾

A Troeltsch-csel foglalkozó irodalomban nem találkozhatunk olyan kritikával vagy méltatással, mely ezt a benső egységet meg nem állapítaná művei között, s rá ne mutatna, hogy ezt a benső egységet egész működését ösztönző egyetlen, közös, állandó, központi probléma teremti meg. A legtöbb értekezés terjedelméhez képest vázlatosabban, vagy részletesebben a részproblémáknak emez alapkérdéshez való viszonyára is rámutat, egyik-másik az alapkérdés sorsát is végigkíséri Troeltsch fejlődésén, vagy legalább is jelzi a fejlődés irányát. De mind e tanulmányoknak közös fogatékossága, hogy csak már a theoretikus síkon veszik szemügyre az alapkérdést is, nem kutatják annak személyi gyökereit, azt, hogy miért éppen az a probléma hajtotta mind tovább és tovább, újabb és újabb tájak felé ezt a szárnyaló szellemet.

Történetfilozófiájáról három részletes tanulmány jelent meg. Az első Ferdinand TÖNNIES-é.³⁾ Igen világos és részletes vázlatát adja Troeltsch főművének, a *Der Historismus und seine Probleme*-nek, s ezért nagy haszonnal forgatható. Nagy érdeme, hogy hűségesen követi a mű saját dialektikai menetét. Azonban nem állítja be Troeltsch egész életművébe, miáltal el-siklik lába alól a helyes szempont és, noha részletekben sok érdekes és találó megfigyelést tesz, egészében félreérti Troeltsch történetfilozófiáját, s így aztán bírálatához is sok szó fér. A má-

²⁾ Ges. Sch. IV. k. 3., 17. l. v. ö. I. k. VII. l., II. k. VII. l., III. k. VIII. l.

³⁾ T. und die Philosophie der Geschichte. Schmollers Jahrbuch 1925. első félkötet 147. sk. II.

sik tanulmány írója Otto HINTZE.⁴⁾ Ő is csupán a két *Historismus*-könyvet veszi tárgyul, s még nagyobb hiba, hogy vizsgálata tisztára szisztematikai, s hozzá nem is a vizsgált rendszer benső alkatát, hanem saját problematikai rendszerét veszi a tagolás alapjául. Végzetes hiba egy olyan kifejezetten dinamikus szellemnél, mint Troeltsch. A részletekben ő is ad fontos tisztázásokat. De mivel nem Troeltsch gondolatvilágának központjából indul ki, s nem az ő dialektikáját követi, nem tűnnek fel világosan a szálak, melyek az egyes tárgyalt fogalmakat a *Troeltsch rendszerében* összefűzik, s így sem e fogalmak, sem a rendszer nem kerülhetnek abba a világításba, mely igazi arckutató mutatja. Magának a filozófusnak az arca pedig csak egészen homályosan tetszik fel ebben a tanulmányban, mely a kelleténél jobban szétagolja az alkotást, szétszórja a tagokat, s csak preparátumot mutat, nem az eleven szellemet. E két tanulmánynál sokkal pontosabb képet ad néhány rövidke írás, mint a TILlich-é,⁵⁾ a G. RITZER-é,⁶⁾ LIEBERT-é,⁷⁾ Carl NEUMANN-é⁸⁾ főképen pedig A. DIETRICH beszéde.⁹⁾ Kitűnő tanulmány jelent meg végre tavaly Fritz-Joachim von RINTELEN tollából, mely részletesen, lépésről-lépésre bemutatja Troeltsch történetfilozófiai problémájának a kialakulását egész életművének alapkérdéséből és háttéréül megrajzolja Troeltsch egész fejlődését.¹⁰⁾ Legújabbban pedig Siegfried MARCK a dialektikának a jelenkori filozófiában elfoglalt szerepéről írt művében fejti ki a legfontosabb szálait Troeltsch gondolatmenetének.¹¹⁾ De ismétlem, mind e tanulmányok, a Rintelen-é és Marck-é is, Troeltsch alapkérd-

⁴⁾ T. und die Probleme der Historismus. Historische Zeitschrift 135. k. 188. sk. II.

⁵⁾ E. T. Kant-Studien 29. k. 351. sk. II.

⁶⁾ Die Religionsphilosophie E. T.-s. 1924.

⁷⁾ E. T. Kant-Studien 29. k. 359. sk. II.

⁸⁾ Zum Tode von E. T. Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte I. évf. 161. sk. II.

⁹⁾ E. T. 1923.

¹⁰⁾ Versuch einer Überwindung des Historismus bei E. T. Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 8. évf. 324. sk. II. — Tönnies, Hintze és Rintelen tanulmányairól lsd. ismertetésemet Századok 1931. 92. sk. II.

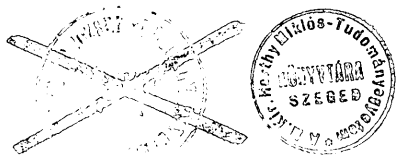
¹¹⁾ Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart. 2. félkötet. 1931. 160. sk. II.

dését már csak theorétikus formájában veszik vizsgálat alá és követik figyelemmel fejlődése útján. A szerzők ugyan mind rámutatnak Troeltsch kutatásainak vitális-praktikus érdekére, de ezt a megfigyelést aztán magyarázatukban nem értékesítik.

Pedig egészen bizonyos, — a következő fejtegetések megkíséreltik igazolni, — hogy gondolkodónk éppen azok közé tartozik, akiknek elméleti kutatásait, tudományos fejlődésük útját is egészen döntően határozta meg a lélek irracionális mélységeiből feltörő követelése a humánumnak. Művét semmi más módon nem lehet kielégítően megmagyarázni, megérteni, csakis annak a személyes, lírai motivumnak az ösztönzéséből levezetve.

Troeltsch személyisége és problémája.

Minden szellemtörténelmi ábrázolás *rekonstrukció* a szónak szoros értelmében. Fentmaradt elemekből újra szerkesztjük a történeti jelenséget, legyen az akár egy hosszabb folyamat, akár intézmény, akár személy s annak élete. Tehát szerkeszteniünk kell és rá vagyunk utalva a fentmaradt elemekre. Kettős veszély is fenyeget: részint az elemek elégtelensége, részint interpretációnk helytelensége. Könnyen megtörténhet, hogy valamely mozzanatról, mely pedig igen fontos volt a fejlődés menetében, nincs adatunk, vagy nem maradt ránk lerögzítve egy olyan gondolat vagy nem dolgoztatott ki egy olyan terv, mely pedig egészen más, és pedig a helyes fényt vetné a rendelkezésünkre álló adatokra. Másfelől megtörténhet az, hogy két vagy több ellentmondó adat közül éppen a lényegtelenebbet emeljük ki, vagy nem vesszük észre, hogy csak a fejlődés egy pontját adja hírül, melyen áthaladt, anélkül, hogy maradandó nyomot hagyott volna az rajta, de ugyanígy lehetséges, hogy elhanyagoljuk a fejlődésnek egy átmeneti, de hatásában döntő pontját. Mert a forma, melyben a régmúlt eleven élete a maga tárgyiassá váltságában ránk maradt, gyakran elburkolja a szellem, az élmény, a gondolat eredeti friss anyagát és tévedésbe ejt: esetleg ellentétet mutat két valójában összetartozó lényeg között, esetleg rokonul tüntet fel idegen lényegeket. De könnyen megeshet az is, hogy az adat önmagában is tévedésbe



ejtő: mire az élet ama darabkája a tárgyas formáig jutott, vagy a maga túlságos törekenysége vagy a forma merevsége folytán annyira eltorzult, hogy csak szerencsés esetben jöhetünk rá, hogy itt torz alkattal állunk szemben és még szerencsebb eset, ha fel tudjuk aztán ismerni az eredeti vonalakat. Tudománytörténelmi vizsgálatoknál ez az utolsó eset gyakori. Itt ugyanis az adatok a tudományos alkotások, melyeket egyenesen azzal a lelkiismeretes törekvéssel hoztak létre, hogy a személyes és irracionális eredet minden nyoma letöröltessék róluk és a lehető legszemélytelenebb és legészszerűbb formába öltözötten jelenjenek meg, sőt mire idáig jutnak, valóságos tranšszubsztanciáción mennek át. Gyakran nem is ismerhetni fel közvetlenül eredetüket.

Troeltsch esetében aránylag könnyű a helyzetünk. Ő ugyanis mindenekelőtt azon gondolkodók közé tartozik, akik egyenesen elvvé tették bizonyos mértékig és formában a filozófiának szubjektív jellemét. Ebből következőleg szívesen mutat rá saját maga problémáinak és fejtegetéseinek az autonóm tudomány határain kívül serkedő eredetére. Összegyűjtött művei egyes köteteinek előszavaiban, de más helyeken is, megvonja határozott vonalakkal a szálakat, melyek a theoria problémáit a maga személyes életkérdésével összekötik, s melyek a különböző területeken végzett kutatásokat végső indítékaiban egygyé fűzik. Ezenkívül rendelkezésünkre áll egy sajnos igen rövid írás, *Meine Bücher* címen, ebben gondolkodásának kisarjadzását és fejlődését vázolja.¹²⁾ Halála előtt egy évvel, 1922-ben jelent meg. Ilyenformán az önvallomásoknak nagy tömege könnyíti a rekonstrukciót. Kiegészíti ezt az anyagot egy csomó elvi nyilatkozat, mint például a mi esetünkben a történetfilozófiának, mint tudománynak a forrásáról, lélektani és logikai feltételeiről. Végül ott van élete munkája a maga egészében. Ezeket az adatokat kell összhangba hozni ábrázolásunkban.

Ezek a vallomások és nyilatkozatok egy élet fejlődésére vonatkoznak és egy élet folyamán keletkeztek kisebb-nagyobb időközökben. Igen csábító vállalkozás volna e vallomásokat és nyilatkozatokat keletkezésük időrendjében fűzni elbeszélésünk fonalára, s ilyenformán szerzőjük önismerete alakulásának is

¹²⁾ Ges. Sch. IV. k. 3. sk. II.

történelmét nyújtani. Rendkívül érdekes és tanulságos kép volna. De kivitele olyan terjedelmet kívánna meg, hogy e munkában, mely végeredményében szisztematikai célok felé tör, nem foglalhat helyet. Meg kell elégednünk egy ilyen életrajz lehetőségére való rámutatással, s e helyen csak szűkszavú vázolásával a fejlődésnek. S e vázlatot is speciális cél vezeti: Troeltsch alapproblémájának felderítése és mennél élesebb megvilágítása annak a viszonynak, melyben történetfilozófiai elmélete ez alapproblémával áll. Tehát nem teljes, és emellett bizonyos természetes egyoldalúságot is kell vállalnia.

A tudomány a kíváncsiságból és a tájékozódás szükség-
 éretéből fakad, írja egy helyen Troeltsch.¹³⁾ A benyomásokat
 melyek e két forrás medrét irányították, részint otthon, részint az
 iskolában kapta. Atyja orvos volt, iskolája pedig egy régivágású
 humanisztikus gimnázium. Az egyik a természettudományok, a
 másik a história felé vonzotta. Ő kezdettől fogva a história felé
 hajlott, de, mint maga írja,¹⁴⁾ a szülői ház hatására minden törté-
 néti problémát a természettudományi világkép keretében lá-
 tott. Téves volna azonban ebből azt hinni, hogy a történelmi ma-
 teriálizmus egy formáját ismerhetnők itt fel. Arról van szó,
 hogy ő sohasem feledkezett meg arról, hogy a történet a Földön,
 e plánétán folyik, mely viszont a világegyetem tagja. Koz-
 mikusnak nevezhetnők szemléletét. Példáját a *Der Historismus
 und seine Probleme* első fejezetének utolsó két paragrafusában
 szemlélhetjük, ahol a történet és természet viszonyát fejtegeti,
 s a naturálizmust és historizmust magyarázza. Ez a kozmikus
 háttér, mely többnyire hiányzik a történetfilozófusok elmélke-
 dései mögül, gondolataiban határtalan perspektívát nyit meg.
 Szemléletének ez a sajátossága talán az, mely alighanem ko-
 runk legátfogóbb szintetikusává teszi. Őt nem csupán methó-
 dikailag érdekli a természettudományos és történelmi fogalom-
 alkotás viszonya, hanem a természet és történet tényleges vo-
 natkozásaira tekint, Egységüket látja a teljes Egészben. És
 ehhez nem csupán a két ifjúkori hatás vezeti, semmi esetre sem
 elsősorban azok. Alapul lényének az a meghatározottsága szol-

¹³⁾ Der Historismus und seine Überwindung 31. 1.

¹⁴⁾ Ges. Sch. IV. 4. 1.

gál, melyre már rámutattunk, s melyet leginkább úgy fejezhetünk ki, hogy gondolkodásának természete mindég arra hajtotta, hogy az Egész és részek viszonyát ragadja meg. Ő maga és méltatói egyaránt többféleképpen fejezik ki ezt az alapvető sajátosságát. A történeti és szisztematikus érdeklődés egyensúlya, a történelem és metafizika iránti vonzódás egyforma ereje, a relatív és abszolút iránti érzék, az egyes és általános összekapcsolásának a törekvése.¹⁵⁾ Ezzel a sajátossággal megáldva, abban az időben, a múlt század nyolcvanas éveinek elején, nehéz volt számára a pályaválasztás, a tudománykör kiválasztása. A filozófia, írja, akkori állapotában nem volt csábító, a jogtudománynak csak a történeti része érdekelt volna, a filológiától az „iskolamesterség“ riasztotta, tehát teológus lett, mint annyian a modern szellemtudományok megteremtői közül. Csakis ezen a fakultáson remélhette metafizikai és történelmi érdeklődésének egyforma kielégülését.¹⁶⁾ De ézt a választást ajánlotta az a mélységes vallásos érzés is, mely e nagy gondolkodó egész életét és tudományos munkásságát irányította.

Ez a vallásos érzés azonban nem valami filozófus elmélet formájában jelentkezett, hanem határozott keresztyén vallásosság volt, bárha kritikai álláspontot foglalt is el minden egyházi dogmatizmussal és orthodoxiával szemben. A keresztyénség lényegéhez azonban mindvégig törhetetlen hittel ragaszkodott. Barátja, HÜGEL-KENSINGTON ír a *Der Historismus und seine Überwindung* előszavában igen szépen erről a minden gonosz viharok, csalódások, értetlenségek közepett híven megőrzött hitről. Leírja, mint cseng ki leveleiből egész életén keresztül, soha sem keresetten, sohasem banális szavakban, a legnyomasztóbb fájdalom és a mindent beragyogó öröm után egyaránt ez a megrendíthetetlen, mélyen bensőséges, az erőt megacélozó hit az Istenben, a keresztyének teljes, élő Istenében. És, folytatja Hügel-Kensington, egyszersmind ezzel együtt és ebben, meg nem halványulva, üdén, mint a gyermekévekben, csak el-

¹⁵⁾ Ges. Sch. II. 754. sk. II., IV. 4. sk. II.

¹⁶⁾ In der Theologie hatte man damals so ziemlich den einzigen Zugang zur Metaphysik und äusserst spannende historische Probleme zugleich. Ges. Sch. IV. 4. I.

mélyülve és kiteljesedve a férfi szellemében és akaratában, az Üdvözítő képe, azé a Jézusé, ki neki mindvégig a legmegalázottabb emberalakban Isten legfenségesebb hatalma maradt. Ez a vallásos érzés ősi és eredeti, nem származik elemzéseiből és elmélkedéseiből, hanem más világból, már a bölcsőjét körülölő, szüleiben realizálódott és gazdagon tevékeny szellemi értékekből és erőkből. Troeltsch maga szintén eredeti vallásos ösztönére hivatkozik pályaválasztásánál a másik indító ok mellett, s általa látja biztosítotttnak, hogy a theológus pályával, mint gyakorlati élethivatással is meglesz valahogy.¹⁷⁾ Keresztyén volta mellett számtalanszor hitvallást tesz; összegyűjtött művei második kötetének előszavában határozott szavakban ad kifejezést ama meggyőződésének, hogy a jövő is a keresztyén-ségé; sem a vallástalanság, sem valamely új vallás eljövételében nem hisz. Ez a meggyőződés a *Der Historismus und seine Überwindung* alapszövege.¹⁸⁾

És itt jól meg kell valamit jegyeznünk. Azt, hogy ez a mély vallásos meggyőződés nem tudományos kutatásainak eredménye, hanem azokat megelőzi, azokhoz képest apriori. Eredeti, irracionális adottsága szellemének. A vallásos apriori sokat fejtegetett problémája Troeltsch-nek. Ő ebben a szellemnek egyik végső, tovább elemezhetetlen, a ráció számára hozzáférhetetlen kategóriális funkcióját látja.¹⁹⁾ De amint metafizikai és történelmi, az egyes és az általános iránti vonzalmak közül egyik sem adott előnyt a másiknak, azonképen személyiségében a vallásos és tudományos hajlam sem különült el egymástól, nem foglalta el egyik is, másik is a „maga helyét“, hanem eredeti egységükben váltak tevékennyé. Valami csodálatos differenciálatlanság szemlélhető ebben a különös, gazdag szellemenben, s ennek felismerése nélkül gyakran kell értetlenül meg-

¹⁷⁾ Mit dem Praktischen mochte es dann nacher werden wie es wollte. Ein urwüchsig starker religiöser Drang schien dafür zu bürgen, dasz das schon irgendwie möglich sein würde. Ges. Sch. IV. 4. 1.

¹⁸⁾ Tönnies már említett kritikai tanulmányában olyan jelekre mutat rá korunk arculatán, melyekből következtetőleg nem fogadja el T. jóslatát. Schmollers, Jahrb. 49. Jg. I. k. 180. sk. II.

¹⁹⁾ Összefoglalóan adja elő nézeteit. Zur Frage des religiösen Apriori. Ges. Sch. II. 754. sk. II. Lsd. hozzá G. Ritzer: Die Religionsphilosophie E. Ts. Langensalza 1924.

állanunk gondolkodása szárnyalásának egy-egy váratlan, meglepő fordulata előtt. Aprólékoskodásnak tűnhetik fel annak a hangsúlyozása egy gondolkodóról, ki theologiai szerzőként is ismeretes, hogy szellemében apriori vallásosság volt, s hogy tudományos hajlama ezzel egységben funkcionált. Pedig nem így van. Vallásosság és tudományos hajlam valóban nemcsak Troeltsch szellemében párosult, de nála különös és ritka arányban. Benne egyforma *teljességben* kifejtett mindakettő, egyik sem úr a másik felett, egyik sem szolgálja a másikat, de nem is egymástól függetlenül, egymásra hatás nélkül funkcionálnak, — melyre számos példa van a tudomány történetében, — hanem, mint kifejeztem, eredeti egységükben, differenciálatlanul. Ennek természetesen különös következményei is vannak.

Troeltsch egész életműve a keresztyén tudós munkája és mégsem skolasztikus jellemű. Nem, mert nem dogmák kiszolgálására használja fel a tudományt, hanem csupán arról van szó, hogy szelleme elméleti tevékenységét egy vallásos alapérzés határozza meg, melyben spontán Krisztus-élménye minden dogmától, egyháziasságtól megtisztítottan él és hat. Nincs terünk, de szükségünk sem bővebben elemezni Troeltsch keresztyénségének jellemét, — így azt sem, hogyan és miért hajlik mégis bizonyos egyházi formák szociális szüksége felé, — elegendő annak a megállapítása, hogy tudományos működésében ilyen teoriátlan formában, csak mint állandó alapérzés vesz részt. A tudománynak nála nem az a feladata, hogy dogmákat, tehát már racionális formába öltöztetett, eredetileg irracionális tartalmakat, — melyeknek érvénye csak megélhető, nem pedig logikailag bizonyítható, — éppen ilyen formájukban, mint elméleti képleteket, a ráció törvényeinek megfelelőnek mutasson ki, — ami nem egyéb, mint látszólagos felfedezése a ráció által azoknak a vonalaknak, melyeket korábban ő maga vitt rá az irracionális anyagra, s melyekről éppen azt nem lehet azután tudni, hogy megfelelnek-e csakugyan a természetes strukturának vagy pedig azt egyáltalában nem fedik. Éppen ezért Troeltsch a szó szokott értelmében nem is theologus, miután nem áll dogmák alapján, s ilyenekre nem is törekszik.²⁰⁾

²⁰⁾ die mich beschäftigt, nicht das Bedürfnis, die systematische Theologie an die Methoden der Wissenschaft überhaupt anzuschließen und den anderen Fakultäten ebenbürtig zu machen. Ges. Sch. II. 755. I.

A tudomány függetlensége mellett nagyon határozottan állást foglal, öncélúságát nem hajlandó feladni. A híres Spahn-eset alkalmával, — midőn a kormány felekezeti hovátartozás alapján döntött egyetemi katedra betöltése felől, — ő is a tiltakozók sorában volt. Tanulmányt írt, melyben az elfogulatlan tudomány, a tudományos objektivitás lehetőségét és feltételeit vizsgálta. Ebben arra a megállapításra jutott, hogy a szellemnek bizonyos ősi, irracionális, a theóriát megelőző funkciói kiiktathatatlanok; a tudományos tevékenység, problémájára való válaszadás meghatározói közt szerepelnek ők is. *In ultima analisi* a személyes meggyőződés dönt, ez tagadhatatlan. De ez a tény nem ad felmentést, még kevésbbé lehet belőle elvet csinálni. E meggyőződésnek kötelessége, hogy összhangba helyezkedjék tárgyi ismeretekkel és mások tárgyilag alátámasztott meggyőződésével, igyekezzék a lehetőségig személytelenné válni, azaz objektívvá.²¹⁾

Ennek az ismeretelméleti felfogásnak mintegy illusztrációja életének egyik utolsó, s talán legszebb tanulmánya, *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*, a *Der Historismus und seine Überwindung* egyik darabja. Ebben éppen a vallás és tudomány viszonyán fordul meg a kérdés megoldása. Visszapillant itt pályájára, mint iparkodott, milyen racionális bizonyítékokkal, kimutatni a keresztyénség abszolút értékét, elsőbbségét az összes vallások között, és arra az eredményre jut, hogy tárgyi bizonyítékok alapján ez a kérdés eldönthetetlen. Az érvény maga *belátás*, mely személyes benső tapasztalás eredménye, a lelkiismeret igenlésével függ szorosan össze. Csak utólag igazolhatja ezt a belátást az érvényesnek elismert érték termékenysége a gyakorlatban. Ezt a keresztyénség abszolút értéke kérdésére vonatkoztatva, kénytelen bevallani, hogy egyetemes érvényét csak érezni és hinni lehet, ennek a belátására személyes megbizonyodás és közvetlen benyomás vezet el, s ezt a meggyőződést igazolja, erősíti aztán az, hogy az összes életproblémák megoldhatók általa. Tehát

²¹⁾ Voraussetzungslose Wissenschaft. Ges. Sch. II. 183. sk. II. Meglepő, hogy Spranger a porosz akadémián 1929-ben előadásában, *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften*, melyben a kérdés irodalmát is összefoglalja, nem is említi T. e tanulmányát.

világosan felismeri a ráció határát és nem hajszolja tovább dogmatikus, skolasztikus módon, — ez magában is a tudomány kritikai szelleméről tanúskodik, — de mégis fenttartja az igazolás jogát és a két pólus szakadatlan egymás erejét legyőzni nem tudó, feszültségben marad.

Az egész és a részek iránti egyforma erejű hajlandóság, a tudomány és hit egyforma intenzitása mellé társult egy harmadik ellentét-pár Troeltsch szellemi alkotában: az elméleti és gyakorlati irányultság. Kétségtelen, hogy az elmélet és a gyakorlat a differenciálatlan élet egyazon gyökeréről hajtanak, s a legelvontabb tudományos kutatás is vitális eredetű, valaminő, a legszélesebb és legmélyebb értelemben vett praktikus érdeket mindég megőriz magában. Ezzel természetesen távolról sem kívánunk a pragmatizmus álláspontjára helyezkedni. Utilisztikus értékek mellett ideálistikus értékek is tartoznak az élet teljességébe, ezek is vezethetők a tudományos kutatást, sőt vezetik is. Minden kutatóban az ilyen értelemben vett gyakorlati irányulás is megtalálható az elméletivel összefonódva. Mégis, nem mindenikben egyforma arányban, s Troeltsch-re éppen az a jellemző, hogy nála ezek az ellentett funkciók is egyforma fejlettségben ismerhetők fel. A tudomány és gyakorlat végső egységét maga is elvként vallotta. Lenézéssel beszél a „céltalan“ tudományról, tagadja a „tisztá, kontemplatív“ tudomány létét, minden értékelést, tehát az igazság igenlését is végső eredetében „vitális természetű“, „gyakorlati döntésnek“ tartja, aprioritását „az élet egyszerű tényének, melynek elismerése az akarat döntése“. Amint már láttuk is, hogyan vélekedik a tudás és hit viszonyáról. A történetfilozófiáról azt tartja, hogy „a kritikai tudományos szellemhez való szilárd ragaszkodással az élet számára keres ismeretet a történelemben“, benne „az életben való tájékozódásnak a gyakorlati kényszere“ rejtőzik. De minderről még fogunk tőle hallani.²²⁾

Az élet funkciókra bomlik, amint kifejti önmagát tevékenységében, és az élet egyedeiben e funkciók különböző mér-

²²⁾ Ges. Sch. III. 68., 70., 82., 179., 692., 695., 723. II. v. ö. e dolgozat 35. jegyzetében idézett helyeket, továbbá Ges. Sch. I. 977—980. II.

tékí fejlettséget érnek el, egyik vagy másik kerül uralomra a többi felett. Ritkán bukkanunk olyan szellemre, kiből e funkciók fejlettségének az aránya ilyen „egyoldalúságot” nem enged megszületni, még ritkábban olyanra, kiből e funkciók mindenike rendkívüli fokú fejlettséget ér el, ösztönző erejük, termékenységük a legmagasabb rendű teljesítő képesség határát átlépi. Ezekben a kivételes esetekben valósággal az élet eredeti egységét szemlélhetjük teljes erejében. Mert sem egyik, sem másik funkció irányítja a szellem tevékenységét, hanem egymással szakadatlan viaskodásban igyekezhvén követni saját tevékenységi irányukat, a végén a teljesítménynek olyan sajátos formája jelenik meg, melyben talán valóban az élet igazi, eredeti tendenciáját ismerhetjük fel. Ez azonban már nem tartozik ránk. Mindenesetre ismerünk ilyen kivételes eseteket, s ezek egyike Troeltsch is. Az ő szellemét elsősorban ez a gazdag és csodálatos differenciálatlanság jellemzi, a funkciók eredeti egysége, melyben egyszerre, együtt, egyhelyt és egyidőben válnak tevékenyvé, s csak az utólagos elemzés fejtheti szét szálaikat, de a gondolkodó eleven szellemében és alkotásaiban egyetlen erőként áradtak mélységes forrásukból, a teljes élet méhéből. Csak az utólagos analízis kése alatt különböztethető meg, s nem is mindig egyforma sikerrel, a komplementer funkciók egyikének vagy másikának a hatása, s állapítható meg, hogy ez vagy az a vonása az előttünk álló lezárt, tárgyiasított alkotásnak az elmélet és gyakorlat, az egyetemesítő és egyesre irányuló, a tudományos és vallásos funkcióknak melyikére vezethető vissza. Mert az alkotásban magában ott feszül kettőkettő egymással s a három pár ismét egymással szemben, mint egy túltöltött villamos battériában az elektromos erő.

Összegyűjtött munkái első kötetének előszavában abból indul ki, hogy a keresztyénség mindenekelőtt gyakorlat, tehát az ő feladata is gyakorlati: *a keresztyénség korszerű alakítása*. Természetesen az ő munkája csak a szisztematikai feladatot tudja teljesíteni, ám a modern világnak elfogulatlan és bátor figyelembe vételével kell a keresztyén eszmekört és életet átgondolni és formulázni. Arra a meggyőződésre jutott ugyanis, hogy a keresztyénség mai formájában nem felel meg az új idők

feladatainak viszont az is meggyőződése, mint már hivatkoztam rá, hogy a valláserkölcsei gondolat konkrét formája a jövőben is csak a keresztyénség lehet; nem hisz sem a vallásos érzés elhanyaglásában, sem valamely új vallás eljövételében. Ennek megfelelően művei második kötetének előszavában ezeket a szavait olvashatjuk az előtte lebegő célról: „es ist ein relativ konservatives System der Erhaltung und Sammlung unserer religiösen Kräfte auf dem Boden eines kritischen Transzendentalismus, der dem Spezifisch-Religiösen die Eingliederung in das wissenschaftliche Denken und doch die Freiheit der selbständigen Bewegung gewährt“. Világosan kitűnik a kutató sajátos összetettsége. E formula megőrzi a történelmi hagyományokat, s azokat, valamint az egyéni erőket az általános elvi követelményekkel egyezteti, s ez elvi követelmények olyanok, melyek a tudományos igény mellett is megengedik a vallásosság szabad mozgását. Autonomiát csak azért nem írunk, mert ebben a szellemi alkatban semminek sincs külön autonomiája, hanem mind e funkciók együtt, a maguk eredeti egységében gyakorolnak abszolút hatalmat minden részleges felett. Ennek felel meg, hogy az új szisztéma tudományos vizsgálatokkal éretik el, s hogy *relative konzervativ* és *kompromisszum* az ideális elvi követelmények és reális lehetőségek közt, amint a *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* hatalmas számvetésének a végén, vagy a *Der Historismus und seine Überwindung* fejtegetéseiben előttünk áll.²³⁾

Ez a cél *nem tudományos cél*, hanem *életcél*, mely a teljes, differenciálatlan szellemből fakad, s annak minden funkciója ezt szolgálja, a tudományos is. Életproblémája ezeknek az ellentétes erőknek az összeütközéséből sarjadt ki. Ennek maga is világos tudatában volt; legalábbis élete vége felé valamennyiük szerepét felismerte e probléma kialakításában. Abban a tanulmányában, melyet a keresztyénség helyéről a világvallások

²³⁾ A „Kompromisz“ T. gondolatvilágának egyik főfogalma és igen termékeny volna önálló vizsgálata. Végső értelmében metafizikai jelentése van és a teremtet világ és a történeti valóság létformáját fejezi ki, melyben idealitás és realitás, racionálitás és irracionálitás egyesül, de örökös feszültség állapotában, s ez az állapot az egyensúly békéjét sosem engedi meg, ám éppen ezzel, mint a dialektika alapja, a fejlődés forrásává válik. V. ö. Marck: Die Dialektik der Gegenwart 2. Halbb. 166. 1.

között írt, s melyet már idéztünk egyszer, bevezetésként vázolja az ellentétes erőknek, — históriai és metafizikai hajlam, vallásosság és tudományosság, elméleti érdeklődés és gyakorlatiasság, — összeütközését és hangsúlyozottan kijelenti, hogy ez a konfliktus, melyből egész tudományos problematikája kihajt, nem elgondolt konfliktus, hanem gyakorlatilag átélt. „... Konflikt, der kein erdachter, sondern ein praktisch erlebter ist...“²⁴⁾ Ez a konfliktus, folytatja aztán, nem volt tisztán személyi és véletlen élmény. Sőt inkább csak személyes forma volt, melyben egy általános, a modern világnak a korban és a fejlődésben rejlő életproblémája vált tudatossá. Hasonló értelmű nyilatkozatokat, melyekben személyes élményét a kor általános szükségérzetével hozza kapcsolatba, gyakran olvashatunk írásaiban. És ő valóban „kora gyermeke“ volt. De a mi jelen vizsgálataink szempontjából alig jelent ez valamit. Nem dönti meg ugyanis az élmény tényét és megerősíti a személyes forma tényét. Személyisége strukturájának arravaló volta nélkül nem *élhette* volna át Troeltsch kora bármily általános válságát, csak *elgondolhatta volna*. De e struktúra egyéni sajátosságú volt, egyéni sajátosságú volt tehát az a forma is, melyben kora válságát átélte, s egyéni, sajátos módon reagált rá az elmélet síkján is. Egészen egyedülálló alakja századunknak; olyan határozottan faragott személyiség, mint kevesen. Ahogy az ő tanainak megfelelő, ha elismerjük a történeti miliő nagy szerepét életének és alkotásának kifejlődésében, éppen úgy az ő szellemében cselekszünk, ha viszont hangsúlyozzuk az egyéni alkat eredetiségét, az individuum spontanéitását. A történeti helyzet nem minden. Azzal szemben ott áll az egyén. S ha ebben a szembenállásban a történeti életben csak egészen kivételes esetben, a históriai nagyságok esetében képviseli az egyén a nagyobb erőt és válik a jövő eldöntőjévé, az egyén saját életében sokkal gyakrabban határozza meg az egyéni alkat az élet alakulását, a szellem életéét is, mint általában hisszük. A historizmus e viszony megítélésében talán túlságba megy az egyéniség kárára. Ideje volna az individuum szerepét a védelem szempontjából is tisztázni. Bárha botorság lenne a történeti miliő súlyát kicsinyelni, a kor hatását sem szabad mindenható-

²⁴⁾ Der Hist. u. s. Überw. 63—64. II.

nak elfogadni. Hogy a keresztyénség történeti szervezetét a megváltozott viszonyok szerint kell alakítani, s hogy a jövő alakítása számára új, korszerű kulturszintézisre, mintegy elméleti programmra van szükség, az valóban általános igénye a kornak. De Troeltsch-nek, mint tudósnek a szellemtani megítéléséhez ez nem elegendő, még kevésbbé döntő. A kérdés az, miért és hogyan alakította tudományos problematikáját, programját, tevékenységét és eredményeit a kornak ez az igénye. És akkor, e kérdésre adandó válasz keresése közben Troeltsch személyiségének sajátos strukturájára ismerünk rá, mint magyarázó okra. A vallásos és tudományos, az elméleti és gyakorlati, a metafizikus-szisztematikus és individuális-históriai oldal egyformán erős fejlettségében, melynek következményeként egyik sem képes a személyiség középpontjába kerülni és uralomra jutni.

A szellemi erőknek ezt a különös strukturáját a maga szintézisében ábrázolni lehetetlen, csak analitikus leírása sikerülhet, de rá lehet ismerni. A következőkben megkíséreljük majd e szellemi struktúra és az elméleti formulák közvetlen összefüggésére rámutatni. Előljáróban egy igen felötlő jelenségre akarunk hivatkozni. Troeltsch gondolkodásában bizonyos következetlenség, a logikai menetnek bizonyos önkényessége vehető észre. Valósággal tetten lehet érni egyszer-egyszer az egymásnak feszülő erők egyikének vagy másikának pillanatnyi — de csak pillanatnyi! — előnyhöz jutását. Ő maga is tisztában volt gondolkodásának ezzel a sajátosságával, „salto mortale“-nak nevezte, s barátai is feljegyezték róla.²⁵⁾ Egy tudományos alkotásnak a maga tárgyi mivoltában homogén jellegűnek kell lenni, benne a logikumnak kell minden egyéb irányultságot elhallgatatva uralkodni. Ha mármost egyéb szellemi erők igénye is érvényesül, ezek és a logikum homogén anyaggá nem egyesülhetnek, az anyagban bentrejlő idegen elemek közt hézagok, hasadások lesznek, melyek élesen elválasztják egymástól ezeket az egymásra nézve ellentétes, egymásra vissza nem vezethető elemeket. Innen a logikai kontinuitás gyakori hiánya Troeltsch-nél.

²⁵⁾ Der Hist. u. s. Überw. IX—X. II.

Ha szelleme nem ebben a sajátos strukturában fejlődik ki, ha erői nem ebben az arányban viszonylanak egymáshoz, ha egyik vagy másik felülkerekedik, s eltolja az egész strukturát a maga irányába, akkor Troeltsch sajátos személyisége, amilyennek ismerjük, elvész, s ami lehetett volna, az számtalan formában elképzelhető; de ezek a formák valamennyien meg-egyeznek abban, hogy bármelyik is nagyobb mértékét biztosította volna a pozitív és bevégzett sikernek. Mint már bevezetésünkben is utaltunk rá, a gyakorlatban, a tudomány gyakorlatában is, bizonyos egyoldalúság szükséges, bizonyos önmegtagadás, önmérséklet, mely határozott irányba tereli a szellemi erőket. Mert egyébként az ellentétes szellemi erők örökös mozgalomban, lázas feszültségben vannak, egymás ellen támadnak, s végül is megsemmisítik egymást, vagy legalábbis egymás eredményeit. Ez a képe Troeltsch csodálatosan komplex és robusztus szellemi alkatának és sorsának. Minden alkotása magán viseli a nagyság bélyegét és bármihez közelített, tárgyára mindég egészen sajátos irányból vetett fénysugarat, a tárgyra vonatkozó ismeretet mindég előre vitte, ha mással nem, új probléma felvetésével. De neki szisztematikai céljai voltak, s ezekből egy sem teljesült. Problémáit megoldatlanul hagyta hátra, kísérletei vakvágányra futottak, a grandiózus előkészítés terméketlen maradt. A theológiához túlsok volt benne a filozófus, a historikus relativista és a gyakorlati ember; a filozófiában ugyancsak historikus volta, gyakorlati és vallásos apriorija akadályozta; praktikus szándékait elméleti kritikája tette meddővé. Sem mint theológus, sem mint filozófus, sem mint politikus nem alkotott olyat, mely egyenesen aránylan képességeihez, úgy érte, hogy hatalmas mértékben vitte volna előre a tudomány fejlődését, vagy a történetbe irányítólag nyúlt volna bele. A mi korszakos eredménye munkásságának, az szisztematikai és gyakorlati céljainak előkészítésére folytatott történelmi kutatásainak a terméke. Tisztán az eredményt tekintve, Troeltsch mint történelemíró a legnagyobb jelentőségű. Az európai szellem sorsáról senki nem rajzolt olyan hatalmas részletes és szintetikus képet, mint ő azokban a tanulmányokban, melyeket művei negyedik kötetében gyűjtöttek egybe. A keresztyénség társadalomszemléletének, vagyis az európai szociológiának a

fejlődéséről alapvető könyvet írt. S végül abban az óriási kötetben, mely soha el nem készült történelemfilozófiai rendszerének bevezetéseként keletkezett, a XIX. század elejétől bemutat minden történelemfilozófiai elméletet. Ezek a művek kimeríthetetlen anyagismeretből táplálkoznak, a szellemtörténelemírás módszerének legragyogóbb példái közé fognak mindenha tartozni és feltárják előttünk az európai mult leglelkét. Erre a teljesítményre viszont éppen az tette képessé Troeltsch-öt, ami a rendszeralkotásban megakadályozta: a történet szellemének tökéletes megértésére, melyben annyi ellentétes erő viaskodik, az ő ugyanazon erők harcától terhes szelleme tette képessé. Ezt az örökös benső harcot pedig, melyet sem az egyensúly békéje, sem a túlsúly nyugalma nem enyhített soha, csak egy olyan nagy, szenvedélyes és hősies lélek viselhette el a meghasonlás veszedelme nélkül. Csak ő volt képes állani azt a bensejében dúló vihart, mely mint forgószél ragadta szüntelen és nem mindig előre egyenes úton, csak ő volt képes valami gigászi vállalkozó kedvvel — igazi európai szellem! — ama benső forgószél minden új irányba támadására elhagyni az addigi utat, újra és újra feladni álláspontját, s tovább haladni. De fejlődése dialektikájának forrása ebben keresendő, s ez nyilatkozott a revizióra, az önkritikára mindég kész hajlandóságában.²⁶⁾

²⁶⁾ Ezt a könyörtelen önkritikát különösen Carl Neumann emeli ki, de strukturális forrását nem ismeri fel. Zum Tode von E. T. Deut. Vierteljahrschrift f. Literaturwissenschaft u. Geistesgeschichte I. k. 166. I. Meinecke T. összegyűjtött hirlapi cikkei — Spektator-Briefe, 1924 — bevezetésében röviden jellemzi T. vallásos és tudományos, de emellett akciózus és praktikus személyiségét, s ez utóbbi tulajdonságaival magyarázza szellemi teljesítményének labilitását, azt, hogy mindég hajlandó volt revideálni világképét. Nem ismeri fel Rintelen sem a személyiség alkotának sajátos voltát T. fejlődésének meghatározójául. „Zum Verständnis von T. sind wir zugleich in sehr starken Maße an Philosophen gewiesen, an die er sich angelehnt hat, die nacheinander seine Anschauungsweisen bestimmt, sind.“ U. o. VIII. k. 326. I. Csakugyan, T. egymásután csatlakozott filozófusokhoz és vette fel tanaikat, azonban ez nem volt soha tulajdonképeni tanítványi viszony. Ő csak annak a szisztémának, melyet maga végül is képtelen volt megalkotni, a kifejezését kereste és vélte megtalálni egymásután főként Lotze, Windelband, Dilthey és Rickert, s csak érintőleg még más filozófusok elméleteiben is, amint e kapcsolatokat Rintelen szépen végig nyomozza. De az elméletek egyike sem elégíthette ki, miután mindenik bizonyos egyoldalú álláspontból alkotott rendszert, s nem felelhetett meg a

Ha Troeltsch-ben csak a vallásos és tudományos irányultság párosul, *theológus* születik az egyesülésből. Ha vallásosság és gyakorlatiság társul a megújítás, a reform vágyával, akkor is egyszerű alkat áll előttünk. De nála mind e mozzanatokhoz a tudományosság hajlama járult. Ilyenformán a reform eszméje nem egyszerűen a viszonyok ráhatására, spontán merül fel lelkében, nem is a *theológiából* nyer ösztönzést. Ő mindezekből csak a reform szükségét érezte meg, *a reform eszméjét a tudományos úton végrehajtott korszerű kulturszintézistől várta*. Felkutatására tervszerűen, céltudatosan indult. A *Meine Bücher*-ben érdekesen írja le, hogyan fejik ki tudományos problematikája, hogyan jut egyik kérdésről a másikra, hogyan szűkül a feladat a megoldás lehetőségéig abból az elsődleges „emberfeletti problémából“, amint maga nevezi, hogy megírja a vallásos szellem egyetemes fejlődéstörténelmét, amint az egyetemes életbe bele van ágyazódva, s megítélje a keresztyénség különös helyét ezen egyetemes fejlődésen belől. A közelebbi feladat ebből: a keresztyénség fejlődésének a felderítése pusztán az európai kulturkörön belől, s ezzel jelenkori helyzetének lehető világos és előítélet nélküli megragadása. Mind e kutatások hátterében, — melyekhez valláslélektani és etikai vizsgálatok is járulnak, — azonban ott áll a keresztyénség egyetlen és abszolút érvényigénye jogosságának a kérdése.²⁷⁾ Élete végéig is ebben

kereső komplex szellemiségének. De valamennyiben találhatott ismerős vonást és ki lehet mutatni, miért és miben ismert rá itt is, ott is a maga csirázó gondolataira, jólehet lényegében valamennyi idegen volt szelleme egészének. De a rendszer vágya élt benne és kereste. T.-öt a filozófusok, kikhez ideig-óráig hozzászegődött nem értetik meg, csak elmélete fejlődésének skémáját ábrázolják, címek a fejezetek élén. S e „hatásoknak“ a jelentősége egészen helytelenül ítéltetik meg, mint Rintelen által is, a szellemtani analízis nélkül. Marck is pompás ábrázolását adja T. elmélete dialektikájának, de a szellem strukturájában rejlő okaira ő sem mutat rá. Die Dialektik der Gegenwart 2. Halbb. 166. l. Még arra akarok rámutatni esetleges ellenvetéssel szemben, hogy T. történelemírói munkásságának elfogulatlanságát nem veszélyezteteti vallásos apriorija. Nem, mert ő csak európai keresztyén kultúra körén belől marad, s így összehasonlító értékelést nem végez, viszont itt meg egyik egyháznak, felekezetnek sem elfogultja.

²⁷⁾ Das Problem wurde so eine allgemeine Entwicklungsgeschichte des religiösen Geistes auf der Grundlage seiner Verwurzelung im allge-

jelöli meg azt a problémát, mely tudományos munkájának csiráját és kiindulását tartalmazza.²⁸⁾ Életműve ezt szolgálja egy vagy más módon. Már szoltunk arról a meggyőződéséről, hogy a vallás abszolút érvényét az életben való termékenységére igazolja. Tehát keresi egyfelől a keresztyénség tiszta lényegét, másfelől egy olyan új formát, mely a történetileg kialakult jelennek megfelel és a jövőt alkalmas alakítani. Ez a korszerű kulturszintézis. Ez a célja a *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*-nek.²⁹⁾ De mivel a keresztyén eszmét a jelen történeti helyzetben akarja új természéssé érlelni, az európai kultúra jelenének a kialakulása is kutatásai tárgyává lesz, s így születnek meg azok a szellemtörténelmi tanulmányok, melyek művei negyedik kötetében vannak összegyűjtve, s melyek természetesen ugyancsak a kulturszintézis felé törnek.

És mindezen utak természetesen vezettek a történetfilozófiához. Már 1902-ben megjelent könyve, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, felveti történetfilozófiája alapkérdését, a történelmi relativitás és az abszolútum viszonyát. Itt rejlik egész további működésének a csirája, írja vallomásában.³⁰⁾ 1904-ben jelenik meg aztán első szisztematikus történetfilozófiai dolgozata *Moderne Geschichtsphilosophie* címen, melyben Rickert elméletét tárgyalja. Ez az értekezés is beszédes bizonyossága annak, mily különös makacssággal ragaszkodott szerzője mindenkor — a részletekben tanúsított minden

meinen Leben und die besondere Stellung und Beurteilung des Christentums in dieser universalen Entwicklung. A közelebbi feladat ebből: diese Entwicklung zuerst am Christentum selbst im engeren Zusammenhange der bloß europäischen Kulturgeschichte aufzuweisen, um dann damit dessen charakteristische gegenwärtige Situation möglichst klar und vorurteilslos zu begreifen. S a háttérben: die Frage nach dem Rechte der ausschließlichen und absoluten Geltungsforderung des Christentums. Ges. Sch. IV. 6—9. ll.

²⁸⁾ Der Hist. u. s. Überw. 62. l.

²⁹⁾ Ges. Sch. I. k. VIII., 2., 3—4., 10., 14., 15., — jegyzet is — továbbá különösen 966., 977., 979., 983. ll.

³⁰⁾ Hier musste es zu der Auseinandersetzung des historisch Relativen und des sachlich Absoluten kommen, also zu der Hauptfrage aller Geschichtsphilosophie, wie ich sie von der exakt historischen Arbeit aus hatte verstehen lernen. Das Buch ist der Keim alles Weiteren. Ges. Sch. IV. 9. l. v. ö. 817. l.

revizionista hajlama ellenére — bizonyos alapmeggyőződésekhez, sőt apriori szándékokhoz. A tudománynak nála egy alapérzést kell igazolnia. E tanulmány a történetfilozófiát a szerző szándékaiból következő feladattal terheli meg; leplezetlen apologetikus szándék vezeti.³¹⁾

Bevezetése abból indul ki, hogy két nagy problémacsoport van, melyek újra és újra fellépnek különböző formákban a teológia elé az általános ismereti és fogalmi világgal való számotvetés kényszeréből sarjadólag. Az egyik probléma a természeti világ képével szemben való állásfoglalásé, a másik probléma a keresztyén hit igazságának a bizonyítása más történeti vallásokkal és etikai felfogásokkal szemben. Ez a kettős feladat egyébként minden elvi világnézet számára fentáll. Mindnek meg kell alkotnia a maga általános világképét a természetről és a történetről. Korunkban a felelősség a kozmologia által feladott problémával szemben relative enyhébben súlyosodik a vallásra. De e megszabadulás a felelősségtől csak úgy lehetséges, ha annál erősebben kapcsolódunk a keresztyénség adott történeti valóságához és erejéhez. S ha a keresztyénség érvényét történeti argumentációra alapítjuk, akkor kénytelenek vagyunk részint történeti valóságát az összes többi vallásokat messze meghaladó erejében ábrázolni, részint bebizonyítani krisztusi eredetét, miáltal a többi ingatag alapú világnézetekkel szemben az egyetlen megváltó erővel való szilárd történeti kapcsolata beigazolást nyer.³²⁾ Nyilvánvaló, hogy itt éles ellentét tűnik szembe a történeti módszer és a kitűzött feladat közt. S újabb probléma merül fel: hogyan lehetséges általában a históriából és minden egyest végesnek feltételező és relativizáló összefüggésből abszolút normát nyerni? Ez a gondolatfűzés élénken bevilágít Troeltsch gondolkodásába. Miért volna szükség a keresztyénség történelmi apologetikájához annak az eldöntésére,

³¹⁾ Ges. Sch. II. 673. sk. II. A 676. l.-n a „historische Apologetik“ kifejezést is olvashatjuk.

³²⁾ In dem man die Geltung des Christentums auf historische Argumentationen stützte, musste man dann teils seine geschichtliche Wirklichkeit in ihrer alle ausserchristliche Religion weit übertreffende Kraft schildern, teils ihren Ursprung in Jesus gegenüber den schwankenden Anknüpfungen anderer Lebensanschauungen als feste und erlösende historische Verknüpfung mit einem einzigartigen Faktum erweisen. U. o. 675—676. II.

hogy vajjon a történet individualisztikus folyamatából nyerhetünk-e univerzálisztikus normát? Azért, mert a keresztyénség abszolút és univerzális érvény igényével fellépő normarendszer, ám mégis történeti valóság, tehát előbb az általános elvi kérdést kell eldöntenünk, hogy a központi célt, az alapproblémát szolgálhassuk vele. Így alakul ki a történetfilozófia feladata Troeltsch elméletében. Itt, ebben az értekezésében határozottan az objektív érvényű értékrendszert várja a történelemtől, sőt abban a meggyőződésben várja, hogy azt csakis a történelem adhatja.³³⁾ Négy évvel később, 1909-ben pedig az etikát egyenesen a történelmi kutatás eredményének tartja. És etikai várakozása a történelemmel szemben sohasem szűnik meg.³⁴⁾

Troeltsch-öt tehát, látjuk, közvetlen út vezette a történetfilozófiához. Talán soha senki sem volt még, akit strukturája ennyire a tudományra predestinált volna. Ő maga is tisztában volt ezzel. „... das war ja von Anfang an mein eigentliches wissenschaftliches Interesse“, írja történetfilozófiai főműve előszavában. És még valamit látott ő is egészen tisztán, s látnunk kell nekünk is, azt, hogy a történetfilozófiához ez az alapvető, középponti vallásos *életprobléma* vezette. A két *Historismus*-ban, melyek szisztematikus történetfilozófiai művek, ezt az élményt általánosítania kellett és elvi formát kellett adnia neki. Ezekben a történetfilozófia forrását általában abban a gyakorlati eredetű vágyban látja, hogy a történelem zűrzavarában bizonyos határozott normát fedezzünk fel, mellyel relativitását legyőzhetjük, s mely szerint a jövőt alakíthatjuk. Korát különösképpen zavaros és különösképpen egység után sóvárgó kornak ismeri, s ezért tipikusan a történetfilozófia idejének. De a jelen zűrzavarában is a vallási bizonytalanságot, a keresztyénség válságát ismeri a döntő tényezőnek a történetfilozófiai érdeklődés megszületésében.³⁵⁾ És különösen fontos a *Meine Bücher*

³³⁾ U. o. 694. sk. II. 700. sk. II.

³⁴⁾ U. o. 757. I. Ges. Sch. III. 79., 109. sk. II.

³⁵⁾ Ges. Sch. III. 5. sk., 11—27., 165. sk., 692. sk., 708. sk., 721. sk., 169., 170. sk., 698., 67. sk., 193., 11. sk., 17., 24., 52., 107. sk., 115. sk. II. Az idézetek bizonyos összefüggésbe vannak így állítva. V. ö. Der Hist. u. s. Überw. 2. sk., 38. sk., 64. II.

egy szakasza, melynek részletes bemutatását nem hagyhatjuk el.

1915-ben kerül a berlini egyetemre, s itt tevékeny részt vesz a közéletben. A nagy háború folyik, ő a nagy történelmi események forrását igen közelről szemlélheti; oly mély és eleven benyomásokat szerez a történelmi sors lényegéről, fejlődésekről és katasztrófákról, amelyeket semmiféle forrástanulmány nem nyújthat. És mégis! Mindez azonban, írja, csak mellékes szerepet játszott abban a fordulatban, hogy most fordul alapvető történetfilozófiai tanulmányok felé. Ez a fordulat legősibb érdeklődésében gyökerezik. Vallásfilozófiája mindenekelőtt a vallástörténelmi fejlődés lényege és kritikai mértéke kérdésének tisztázása után kíváncsi volt. Kísérletet tett ennek a fejlődésnek a tárgyi végig nyomozására egy meghatározott vonalon, s ezzel a szociológiai problémák középpontjába jutott. S amint így túljutott a merő vallásin a kultúra egészének körébe, akkor látta meg igazán, úgy, mint egykor SCHLEIERMACHER, — teszi hozzá, — hogy rá van utalva az etika és történetfilozófia szoros összekapcsolására. Ezekből a mozzanatokból hajtott ki korszerű helyzetének lényeges problémájaként a történet-theorétikus és filozófikus oldala, s ennek a viszonya egyfelől az empirikus szaktudományi kutatáshoz, másfelől a kulturértékek elméletéhez vagy az etikához.³⁶⁾ E cél érdekében végezte el kritikai elemzéseit a század történetfilozófiai irodalmán végig, folytatja, mintegy saját szisztémája megalapozása végett. E szisztémát mindenekelőtt RICKERT-tel és WINDELBAND-dal vitatva fejti ki, mert nézete szerint ők nyújtják a jelen számára a leghasználhatóbb alapot. Így születik meg a *Der Historismus und seine Probleme* magában maradt első kötete, mint ahogy a társadalmiság vonalán való vallásfejlődési vizsgálatokból a *Soziallehren* született meg. Ez a könyv, jelenti Troeltsch, a történetfilozófia problémáját logikus és methodikus szempontból tárgyalja, amennyiben az empirikus történelmi kutatás logikájából indul ki, s azt a kérdést veti fel, mint jutunk innen a történetfilozófiához, vagyis, másként kifejezve „wie von den Historisch-Relativen der Weg zu geltenden Kulturwerten zu finden sei. Es ist das alte Problem der Absolutheit in viel weiterem

³⁶⁾ V. ö. Der Hist. u. s. Überw. 3. l.

Umfang und in der Richtung auf ein Ganzes der Kulturwerte, nicht bloß auf die religiöse Position“.³⁷⁾ Csodálatosan öntudatos beszéd! A szabad, autonóm szellem büszkeségével teljes. És semmi kétséget sem enged helyessége felől, mert igazolja a kritikai vizsgálat is, valamint az a rajz, melyet tüstént utána fogunk vonni a problematika alakulása benső dialektikájának, melynek alapja a gondolkodó személyiségének a strukturája. A vallomás itt következő mondatában aztán nyílt kijelentését olvassuk annak, hogy történetfilozófiája nem pusztán „kontemplatív panorámaszerű“, hanem aktivisztikus álláspontú. „Der Schluss des Bandes macht der Übergang zur Begründung einer solchen aktivistischen, aus der Analyse des Europäertums erwachsenden Geschichtsphilosophie... Der zweite Band soll dann die hier angekündigte Analyse des Europäertums bringen und *daraus die kulturphilosophisch-ethischen Positionen der Gegenwart entwickeln*. Das würde dann die Zusammenfassung aller meiner Studie sein und über den ursprünglichen religiösen Ausgangspunkt meiner Arbeit weit hinausgehen. Wenn mir Leben und Kraft erhalten bleibt, würde ich dann zuletzt gerne wieder zum Religiösen zurückkehren und meine Religionsphilosophie zum Abschluss bringen. *Das ist meine erste Liebe, und auch in der von der Geschichtsphilosophie zu zeichnenden gegenwärtigen Kultursynthese bleibt das Religiöse im Zentrum*. Ohne diese gibt es keine Naivität und Frische“.³⁸⁾

Ez a nyilatkozat, mely az Írás szavait juttatja eszünkbe a galamb tisztaságáról és a kígyó okosságáról, nem kíván széljegyzeteket. Világosan mutatja, mint fejlődik ki a probléma az alapkérdésből, s hogy irányulnak az összes kutatások egyetlen cél felé. Van Troeltsch-nek ugyanebben az önéletrajzi vázlatában egy megjegyzése, melyet annak a magyarázatnak a kapcsán tesz, hogyan függenek össze művei egységes rendszerben. A modern szerzők úgynevezett rendszerei, írja, tulajdonképeni főműveik megértésének az eszközei, melyek egyes témákra írá-

³⁷⁾ E nyilatkozat birtokában kénytelenek vagyunk megállapítani, hogy Meinecke túlozza a háború szerepét. T. történetfilozófiai érdeklődése felébredésében. Lsd. Spektator-Briefe bevezetését. T. fejlődését tisztára benső motívumok hajtották, nem külső események. A történetfilozófiához is benső fejlődésszerűséggel jutott.

³⁸⁾ Ges. Sch. IV. 13—15. II. Az aláhúzás tőlem!

nyulnak, a rendszerek az önmaguk és mások ellenőrzésének a szerszámai.³⁹⁾ Ez a megjegyzés találó és különösen illő éppen rája. Minden filozófus többé-kevésbé egyetlen nagy kérdés megoldásán fáradozik, Troeltsch előtt meg éppen minden egyebet homályba borító fénnel ragyogott a nagy feladat, s minden erővel és eszközzel annak a végbevitelére tört. Harcát a tudomány fegyvereivel vívja.

Így aztán Troeltsch középponti *tudományos problémája-ként* személyiségéből *a norma problémája* sarjadt ki. Ám nem a formális érték az ő norma-fogalma, de nem is konkrét praktikus követelményt vagy tervet akart felállítani, — nem Kant és nem Mózes volt, — hanem e két véglet közt foglalt helyet kutatásai tárgya: *a történetben fellelhető abszolút norma*. Azt mondhatnók, hogy relative abszolút normát keres. Hogy ez logikai képtelenség, aligha vitás, s ez a képtelenség veti szét Troeltsch elméletét is. Ennek a kimutatása kritikánk feladata. Egyelőre azonban az a feladatunk, hogy tényként konstatáljuk ezt a célvetést és rámutassunk, hogyan fakad ez a célvetés Troeltsch személyiségének a strukturájából dialektikus kényszerrel, s utána vonjuk e dialektika fejlődésének a skémáját, miután nagyjából felvázoltuk a szellem eleven képét.

Kétségtelen, hogy a norma *nem az*, amit Troeltsch annak tart. A norma tökéletesen formális, ideális léttel bír. De Troeltsch *nem ezt* a normát kereste. S ennek oka személyiségének strukturájában rejlik. Világnézetének ugyanis csak egyik felét teszi tudományos világképe. Széles és megingathatatlan alapként adva volt szellemének mély vallásossága. Adva volt apriori egy abszolút értékrendszer, a keresztyénség, ahhoz szkepszis nem férhetett hozzá. Világnézetében helyet foglal egy transzcendens létező, és pedig ontológisztikus alakban, az istenség, s e hatalom voltaképpen nem is normál, hanem közvetlenül aktív a teremtetett világban. Tehát a formális érték-fogalom, a transzcendentálizmus apriori-ja világnézetében nem talál helyet. Nem, mert neki *arra már* nincs szüksége, értéktudatát egy még magasabb és teljesebb, a transzcendentális kriticismus számára megközelíthetetlen, a tudat feletti abszolútumba horgonyozta

³⁹⁾ U. o. 17. l.

le. A formális norma problémája iránt teljesen érzéketlennek kellett lennie, személyisége összetételénél fogva, s mikor róla beszél, ha jól megtekintjük fogalmazását, észrevesszük, hogy nem az a logikai alkata, mint azt a kriticismus kidolgozta. Ennek oka pedig az, hogy a vallásos és tudományos funkció eredeti differenciálatlanságukban élnek szellemében, s így a vallásos világképben adott abszolútum tudományos igényét is kielégíti. Az *abszolútum filozófiai problémává Troeltsch-nél nem válik*. A történet relativitása tehát csak ennek az abszolútumnak a változó alakzatait illeti. A keresztyénség nem egyike a relativ értékrendszereknek, hanem maga az abszolútum ő, relativ értékűek csak történelmi formái. Troeltsch ilyenformán joggal várhatott abszolút normát a történelmi jelenségek vizsgálatától, mert az ő abszolút normája nem más, mint a keresztyénség lényege, maga is történelmi jelenség, tehát történelmi vizsgálattal igenis kielemezhető. Természetesen nem *bizonyítható* abszolút érvénye, de erre nincsen is szükség éppen abszolút érvénye folytán, mely az evidencia érzetében jut kifejezésre. Tehát Troeltsch abszolút normája nem formális fogalom, hanem tartalommal bír. Ezért azután a történetfilozófia feladatát is úgy kellett akaratlanul is megkonstruálnia, hogy a feladat teljesített eredménye, azaz a történetfilozófia alapkérdésére adott válasz tartalmi normát adjon. Látni fogjuk, hogyan módosítja a feladat körülírását, hogy ennek a kíváncsúnak megfelelhessen. Kérdés azonban, hogy vajjon a történetfilozófia feladata-e, hogy normát nyújtson. Igyekezni fogunk kimutatni, hogy nem. Da Troeltsch felfogásában a történetfilozófiának sem lehetett más feladata, miután az ő egész gondolkodásának a középpontjában a norma problémája állt, — az itt vázolt speciális alakjában, — egész szellemi tevékenységét ez a gond mozgatta, amint hogy ez is indította meg: irányelvet nyerni a jövő alakítására.

Ezt a rendkívül bonyolult alakzatot, melyben az ellentett erők oly sokszorosán fonódnak össze, Troeltsch szellemi struktúráját, lehetetlen úgy szétfejtani, hogy a fonalak minden ponton elváljanak egymástól, de talán sikerült néhány keresztezési ponton a csomót legalább feloldani, s elkülöníteni az egyes fonalakat egymástól, és sikerült talán vázlatosan ábrázolni a

probléma kisarjadzását a személyiség talajából, úgy, hogy természetesennek tűnik fel, hogy éppen az a probléma és éppen abban a formában vezeti Troeltsch kutatásait. Iparkodtunk megérteni az alapproblémát és annak a történetfilozófiában felöltött formáját.⁴⁰⁾

Különösen két megfigyelésünket kell mindég szem előtt tartanunk a további vizsgálataink során. Az egyik a gyakorlati-ság nagy szerepe szelleme tevékenységében, a másik pedig az, hogy minden tudományos kutatáshoz képest apriori mélységes vallásos meggyőződése. Az egyikből következik az, hogy a tudomány feladatát olyan formában kellett önkénytelenül is megkonstruálnia, hogy a gyakorlati célt szolgálja; a másiknak a következménye, hogy a norma relativitása mögött a közvetlenül aktív abszolútumot látta megingathatatlanul; végül a kettő együtt eredményezte olyan normának a kutatását, mely az abszolútum konkrét formáját jelenti. Ez a skematikus rajz fog megelevenedni a történetfilozófia feladatáról alkotott elméletében. De e skematizmusról megfeledkezve, nem látnánk az elmélet felülete alatt az eleven szellem tevékenységét.

Troeltsch elmélete.

A tudományos művek szövegének rendszerint csak egy kis része tartalmazza a tárgyukra vonatkozólag megállapított ismereteket, a szövegek nagyobbik fele annak a módszernek az igazolását fejtegeti, mellyel a szerzők a helyes ismeret megközelítését, tárgyi megállapításaik igazságát biztosítottnak vélik. Így Troeltsch nagy műve is, a *Der Historismus und seine Probleme*, egyetlen tétel számos oldalról történő megtámasztása, mely tétel a történetfilozófia feladatát határozza meg. Szeretném, ha ez a fejezet az egy-körben-mozgás, a gondolati monotónia benyomását hagyná maga után az olvasóban, mert akkor ábrázolta hűen Troeltsch fejtegetéseinek természetét. Könyve minden gondolatgazdagsága mellett is alapjában egyet-

⁴⁰⁾ Aki részletes képet akar T. fejlődéséről, annak Rintelen már többször idézett tanulmányát ajánlom. A fejlődés fővonalaként értéktani álláspontjának alakulását ismeri fel és ábrázolja ő is.

len tétel hangoztatása, abból indul ki minden gondolatsor, oda tér vissza. Ez a tétel az, hogy a történetfilozófia feladata a korszerű kulturszintézis tudományos kidolgozása. S e tételt eleve tűzi maga elé, nem dialektikai fejtegetések eredményeként éri el. Miután őt magát a korszerű kulturszintézis szükségérzete vezette a történetfilozófiához, ezt az élményt általánosította és elméleti alappá tette. Tudnivaló, hogy a nagy tudományos felfedezések leggyakrabban nem racionálisztikus, módszeres kutatások eredményei, ismeretes Gauss anekdotája — „az eredményt már tudom, csak azt nem tudom még, hogy fogok hozzá jutni!” — mégis, az ilyen ötletek nem mindig helyesek, a kritika előtt összeomlanak, — ezeknek az eseteit nem igen jegyezte fel a tudomány történelme, — s éppen ezért ez intuiciók bizonyítása, logikai levezetése nem indulhat ki önmagukból. Nem szolgálhat valódi igazolásukul az, ha a *rájuk* alapított rendszer igazolja őket. Az eredmény pszichológiailag primér, de logikailag csak szekundér lehet. A történetfilozófia feladata éppen nem magától értetődő, nem axiomatikus, a vélemények igen megoszlanak felette; mielőtt tehát felvetem a kérdést, miként lehetséges a történetfilozófia ama feladatának teljesítése, melyet annak tartok, a filozófia és a történet fogalmának egymásra vonatkoztatásából le kell vezetnem, mi legyen a történetfilozófia feladata. Legkevesebbé tehetem meg azt, hogy egész fogalmi rendszert alakítsak ki úgy, mintha annak alapja bizonyítva volna, de e fogalmi rendszert úgy alakítsam ki, hogy az alap helyessége általa igazoltnak látszék.

Troeltsch ilyen *petitio principii*-vel él. A *Der Historismus und seine Probleme* előszavában elmondja, hogyan jutott a modern szellem fejlődéstörténetének kutatása közben arra a belátására, hogy ez voltaképpen történetfilozófiai téma, mert kapcsolatos a valószínű vagy kívánatos haladás gondolatával. Sőt ezt tekinti a történetfilozófia főkérdésének, s ebből a szemszögből tekintve állapítja meg, hogy a modern problematikában az emberiség egyetemes történelmének természeti, szellemi vagy világtörvényekre alapított objektív teleológiája és kontemplációja helyére az európaizmus szubjektív, alkotó korszerű kulturszintézise lép, mindenesetre Európa egyetemes történelme alapján, s az egész emberiség történelme keretében, amennyi-

ben az utóbbi egyáltalán lehetséges. S e feladatot nem is vezeti aztán sem le tudománytani dialektikai úton, s nem ilyen módon indokolja, hanem — a könyv első két paragrafusából kitetszőleg — a konkrét történeti helyzet kívánalmaival. A mai világnézeti bizonytalanságban kell a történetfilozófiának biztos alapot nyújtania a történeti fejlődés irányának a megragadásával. A történetfilozófia végső feladata: „Erkenntnis der Lebensziele aus der Geschichte“. Korunk nem elégszik meg merőben theoretikus vizsgálatokkal, melyek nincsenek a világnézettel vonatkozásban, „vor allem das praktische Leben nicht“, teszi hozzá nagyobb nyomatékkal Troeltsch, igen jellemzően felfogására. A történet filozófiai vizsgálatától tartalmi felvilágosítást is vár a történet céljáról és szellemiségéről, jelenünknek a múltból való kifejlődéséről és a jövőnek ebből adódó irányáról.⁴¹⁾

Tehát egy ilyen irányelv tudományos kidolgozásának a lehetőségeit és határait vizsgálja, s minden további nélkül arra az álláspontra helyezkedik, hogy ez irányelv kidolgozása a történetfilozófia feladata, s hogy ezen irányelv lehetőségének és határainak a kérdése a történetfilozófia methodikájának az alapkérdése. Ez egy pillanatig sem válik kétségesse előtte. Összes vizsgálatai arra szolgálnak, hogy összegyűjtse és rendezze azt az anyagot, melyből ez irányelv kidolgoztatik, és pedig éppen arra való tekintettel végezte a gyűjtést és rendezést, hogy ez az irányelv kidolgozható legyen belőle, azután, hogy az irányelv objektivitásának és érvényének határait és alapját felderítse, továbbá, hogy kidolgozásának módszerére rábukkanjon, s végül, hogy gyakorlatilag lehető formáját meghatározza. Ennek a négy feladatnak felel meg a *Historismus* négy nagy fejezete, s ennek a célnak megfelelően kerül sorra minden fejezetben újra és újra ugyanaz a téma, s ezért van az, hogy az előlegezett eredmény alig bővül, nem is igazoltatik, s hogy a könyv az ösztönző gondolatoknak minden csodálatos gazdagsága mellett is a monotónia és meddőség elháríthatatlan hatását kelti.

A gondolatmenet egész mozgása ebben foglalható össze:

⁴¹⁾ Ges. Sch. III. 14., 27. sk. II. v. ö. u. o. 7. sk., 10., 12., 26., 66. sk. II. stb.

— A történet értékek megvalósulásának a folyamata. A kulturszintézis középpontjában is tehát egy értéknek kell állania. Így merül fel a norma keresésének elvi feladata, melynek a kulturszintézis denivátuma. Troeltsch elméletében tehát a normának és a kulturszintézisnek az a logikai viszonya, hogy az előbbi primér az utóbbihoz képest. A kulturszintézis apotiori formája a normának a történetfilozófiai kutatások számára. Troeltsch elményében azonban megfordított a viszony. Ott a kulturszintézis szükségérzete a primér, annak a számára keres normát, — hogy milyet, azt már jeleztük. Nem abszolút normát, noha ő annak nevezi. Elvi álláspontja az, hogy a történetből abszolútumot kell kielemezni. Ez az igény módosul, szűkül a kulturszintézisig. Rájön ugyanis, hogy a történet valósága éppen nem egyetemes normát, hanem ellenkezően, értékrelativitást mutat. Meg kell tehát elégedni egy konkrét formulával, mely a múlt tendenciáját a jelen igényei szerint a jövő alakítása számára irányelvül dolgozza ki. Ehez volna szükséges az egyetemes történet fejlődése tendenciájának a meghatározása. De az egyetemes emberiség empirikus létét tagadja, s így az egyetemes történetét is. Csak a kulturkörök vannak a valóságban. A mi feladatunk tehát az európai kultúra fejlődési tendenciájának a kielemezése. Ám itt sem vagyunk képesek ideális teljesítményre. Magát a fejlődést nem tudjuk észlelni, az csupán állomásain válik szemlélhetővé, amikor bizonyos relativ lezártáshoz érkezik el. Tehát a feladat végső fogalmazásában nem más, mint megállapítani az európai kultúra történetének a korszakait, s ezek szellemét, azokat a rétegeket, melyekből az európai kultúra felépült, s így a jelen alapjait megkeresve, a jövő számára irányelveket kidolgozni.

Ez a könyv rövid foglalata.⁴²⁾ Hogy Troeltsch személyi-

⁴²⁾ A gondolatmenetnek feltétlenül megvan a maga benső dialektikája, s ezért nem oszthatjuk Tönnies-nek azt a véleményét, hogy a könyv négy fejezete nem egységes terv alapján készült, a két utolsó elejti a két első főproblémáját, az érték kérdését, helyette jön a fejlődés és az európai kultúrtörténet felépítésének a vizsgálata, s hogy a negyedik fejezet meg éppen nincs a többiekkel szerves összefüggésben. Lsd. Schmollers Jahrb. 1925. I. k. 158—160., 163—164. II. Igaz, a könyv egyes darabjai hat év alatt készültek s jelentek meg külön-külön, mielőtt 1922-ben egy kötetben dolgoztattak össze, de benső egységük kétségtelen, s az a dialektikai menet,

sége strukturájából élményszerűleg miképen hajt ki történet-filozófiai célkitűzése, azt az előző fejezetben próbáltuk leírni, most meg kell vizsgálnunk e célkitűzés logikai alkatát elméleti formájában.

I.

Mindenekelőtt az tűnik szemünkbe, hogy teljesen ennek a kiindulási pontként szolgáló, fejtegetései élén álló, nem elméleti úton nyert igénynek az érdekében alakul a történetfilozófia mindenlétéről, problematikájáról, felosztásáról alkotott felfogása. Az általános tudományos gyakorlat formális történetfilozófiát, — más és helyesebb elnevezéssel történelemlogikát, — és tartalmi történetfilozófiát különböztet meg. E felosztáshoz Troeltsch is ragaszkodik, s mégis azt kell mondanunk, hogy a két diszciplína közt nem tesz határozott különbséget, mert a felosztás logikai, ismeretelméleti alapja után nem kérdez, s így a problémákat határozott vezérelv nélkül csoportosítja, illetve az osztályozás elve önkényes.

HINTZE szavá teszi, hogy Troeltsch a historizmus fogalmának értelmezésében nem tesz különbséget a szó két jelentése közt. Egyik jelentése ugyanis egy methodikai gondolatirány; logikai kategória-struktúra, a másik általános világnézet alapja, metafizikai jelentés, mely egyfajta létformát jelöl.⁴³⁾ De ez még a mélyenrejlő ok felszínesebb tünete. Közelebb jár a mélyhez az a jelenség Troeltsch terminológiájában, hogy például nem élezi ki a különbséget a történet *alánya* és a történelem *tárgya* között. Az egyik a valóság, a másik a róla alkotott fogalom. Az

melyet itt vázoltunk, s mely fejezetekre tagolja, pontosan összeillő természetesen következő lépésekből áll. Sőt nem is várhatunk más gondolatmenetet az előző fejezetben előadott szellemtani genetikai vizsgálatok eredményei után. Ellenben osztozunk Tönnies-nek abban a véleményében, hogy a Der Hist. u. s. Überw. nem ad újat a nagy Historismus-könyv után, melylyel kb. egyidőben is keletkezett, csak exoterikus formában ismétli meg a másik könyv alapgondolatait. U. o. 169—170. és 173. II. Rintelen többször idézett értekezésében más véleményen van. De mi azokban a tételekben, melyeket Rintelen szerint, mint újakat nyújt az Überwindung, csak a nagy Historismusban kifejtett alaptételekből következő részletkérdések tisztázását látjuk. Erre a fejezet végén még visszatérünk.

⁴³⁾ Hist. Zeitschrift 135. k. 190. I.

alany, emez tárgy. A magunk részéről a kriticismus ismeretelmélete alapján állunk, mely szerint sohasem a valóságot, hanem csak a róla alkotott képeket ismerjük meg. Az ismeret tárgya: képeink. De az ismeret tárgya öntudatlanul alkotott képeink, az ismerés ezek tudósítása. E kettőt, az adott képvalóságot vagy valóság-képet és ennek vizsgálata folytán létrehozott — amaz létrejön! — fogalmi ismeretet élesen külön kell választani. Troeltsch ezt mulasztja el valamennyi fogalom fejtegetésénél. Magát a valóságot és a róla való ismeretet homogen tudományos tárgyként kezeli. Nem érzi például, hogy a történelmi alapegység, ama jelentésösszefüggés két tökéletesen szételhajló szemlélet tárgya lehet. Nézzhetjük, mint konkrét realitást, mint reális hatások reális összefüggését, azaz, mint a történet alanyát. De nézzhetjük, mint a róla alkotott fogalom logikai alkotát, jelentésösszefüggését, ismereti képletét, mint a történelem tárgyát. Helyes volna, ha felhasználva az összes nyelvek közül egyedül a magyarban kínálkozó differenciálódását a „történelem” jelentésének, a történet kifejezést határozottan mindig csak *az ismerő Én-nel szembenálló valóság* megjelölésére használnánk, a történelem szót pedig *a valóságról alkotott ismeretünk* számára tartanánk fent.⁴⁴⁾

Talán itt is a Troeltsch csodálatos differenciálatlanságának egy tünetével állunk szemben, a valóságos élet és az elmélet összenőttiségével. De bármint is van, bizonyos, hogy ő a két aspektus differenciáltságát nem érzi, s ennek hatása alatt fejlődik ki a tartalmi és formális történetfilozófiáról alkotott álláspontja.⁴⁵⁾ Mi a magunk részéről történetfilozófia alatt a tartalmi történetfilozófiát értjük, vagyis a történelmi valóság filozófiai vizsgálatát, míg a történelmi ismeret vizsgálatát logikai eljárásnak tekintjük és történelmi logikának szeretnők nevezni. S a történetfilozófia problematikájának tiszta felállítása, a diszciplína feladatának pontos kijelölése azon múlik, hogy határo-

⁴⁴⁾ V. ö. Joó T.: Történetfilozófiai alapok Böhm Károly rendszerében, Szeged 1929. 16. l. Lsd. ugyanezt a következő fejtegetésekhez is.

⁴⁵⁾ Jellemző errenézve, hogy pl. Rickert merőben ismeretelméleti jellemű theóriáját sok tekintetben ontologiaiilag érti, vagy talán helyesebben kifejezve ontologiaiilag is. Ezért alaptalanok ellenvetései nagyrészen. Vagy pl. szemére veti Rickert-nek — mint az Aufklärung-nak is — hogy nem metafizikus! Ges. Sch. III. 236., 243. II.

zottan külön válasszunk az alkalmazott logika ama ágától, mely a történelmi ismeret alkatával foglalkozik, ne keverjük bele ennek a szempontjait, módszerét és problémáit. De Troeltsch élet-problémája a korszerű kulturszintézis volt, a tudomány feladatává is ez vált nála, tudománytana is ehez képest alakult. A történetfilozófiának a kulturszintézist kell szolgálnia, s hogy ezt nyújthassa, igen tágra kellett szabnia körét, messze kellett mennie a történeti anyag, az empirikus valóság tartalmának a vizsgálatában, nagyon alacsonyra kellett ereszkednie a konkrét jelenségekhez az általános szemlélet magasából. Amint ezt az utat e fejezet bevezetésében vázoltuk. Kitágul tehát a történelmi logika határa is. Önkéntelenül, nem pedig tudatosan, methodikai megokoltsággal. Troeltsch történetfilozófiájának a feladata alászáll egy magasrendű kultúrtörténelem céljáig, ennél fogva problémái közt nem szerepelhetnek, — mert az mégis nagyon feltűnő heterogeneitás volna, — elvi-általános problémák, még ha a történet materiáját illetik is. A történelmi logika tehát nála nemcsak a történelmi ismeret törvényeit vizsgálja, hanem magát a történeti valóságot is. Ezért vélte azután ő úgy, hogy a történelmi logika és a történetfilozófia szoros egységet képeznek s egy közös cél, a kulturszintézis, egymást kiegészítő eszközei.⁴⁶⁾ S nem szabad még valamit elfeledni, azt, hogy ő a történetfilozófiát ethikai jellemmel ruházta fel, normatív tudománynak tekinti, s tehát már ezért is szívesen tolta át az etikától független kérdéseket egy más tudományba, a történelmi logikába. Vagy még pontosabban kifejezve, ha csak elvi-elméleti érdeklődéssel fordul a történet anyagához, akkor történelmi logikát vélt üzni, történetfilozófiát csak akkor, ha norma-kutató szándékkal fordult hozzá.⁴⁷⁾

Mindjárt fejtegetései elején, tüstént annak a megállapítás után, hogy a jelen kulturális állapotok mi módon vetik fel a

⁴⁶⁾ Ges. Sch. III. 66. sk., 70. sk., 74., 76. sk., 107., 122., 180. ll.

⁴⁷⁾ Többek közt Ges. Sch. III. 79., 83., 110., 124., 164., 170. sk. ll. — Miután tudjuk, hogy T. igen nagyra tartotta Bergson-t, — lsd. Ges. Sch. III. névmutatójában B. alatt felsorolt helyeket, — felmerülhet a kérdés, nincs-e szerepe T. szemlélete logikai-metafizikai komplikációjában a francia filozófus felfogásának, ki szerint az ismeretelmélet és az élet elmélete elválaszthatatlanok egymástól. Lsd. Teremtő fejlődés, magyar fordítás 1931. 5. l.

történetfilozófiát és tűzik elébe célul korszerű kulturszintézis alkotását, van egy igen jellemző nyilatkozata. „Zwei Wege sondern sich gemäss der oben beschriebenen Entstehung dieser *neuen* Geschichtsphilosophie ganz von selbst heraus, der der formale Geschichtslogik und der der inhaltlichen *Konstruktion des [geschichtlichen] Prozesses*“.⁴⁸⁾ Először fontos az, hogy új, korszerű kívánalmakhoz mért tudományról beszél, aztán az, hogy e korszerű feladatnak, közös célnak két úttaként jelöli a két diszciplinát, — tehát funkcionális közösséget állapít meg közöttük, — továbbá, hogy az egyiket logikai diszciplinának tekint, a másikat pedig egyenesen a történeti processzus tartalmi konstrukciójának. Egy másik helyen ezt a definíciót olvashatjuk: „Eine logisch--methodische Begründung der Geschichtserkenntnis und eine Zusammenfassung der historischen Wirklichkeit zu den aus ihr hervorgehenden Zielgedanken und Kultursynthesen; beides natürlich so weit und in dem Masse, als es aus der empirischen Forschungen heraus gewonnen werden kann“.⁴⁹⁾ A tartalmi történetfilozófia előtt feladatul csak a tárgyi történeti processzus konstrukcióját látja, a korszerű kulturszintézis alapján és érdekében.⁵⁰⁾ A materiális történetfilozófia feladatát a történeti életnek a történelmileg megértett jelenből való továbbalakítása problémájának a megoldásában összegezi. Ezzel a történetfilozófia az etikába torkol, s középhelyet foglal el az empirikus história és az etika közt, s ez az, „die die Geschichtsphilosophie zu dem macht was sie ist“. Meg kell alkotnia azt a kulturszintézist a történet anyagából, melynek alap-

⁴⁸⁾ Ges. Sch. III. 26. I. Az aláhúzások tölem.

⁴⁹⁾ U. o. 107. I.

⁵⁰⁾ U. o. 67., 70., 73.: Jedenfalls ordnet der historische Denker durch eine solche Konstruktion seine eigene Gegenwart und Zukunft in das Ganze einer menschheitlichen Sinneinheit ein und gewinnt damit aus dem Ganzen auch die Entwicklungsrichtung, wie er sie von seinem eigenen Standort aus weiterdenken muss... die materiale Gph. oder die Konstruktion des universal-historischen Prozesses vom Standpunkt des Betrachters aus. 75. sk.: Mit alledem ist eine Erfassung der materialen inhaltlichen Gegenwart als Einheit das Heterogenen gewonnen, ein Begriff der eigenen Lage, den man eben darum als materiale Gph. bezeichnen kann... die nicht nur Tatsächliches, sondern in irgendeinem Sinne Allgemein-Gültiges in ihrem Zielgedanken erstrebt..., 77. sk. II.

ján a jelen és a legközelebbi jövő irányelve kidolgozható. Ismételtén hangsúlyozza ennek a tudománynak a maiságát, s ez által az etnikus vonás által, a jövő alakítására irányuló célszót által választja el a régi kontemplatív konstrukcióktól.⁵¹⁾

Ismételjük, Troeltsch egyetlen tudománytani elvi okát sem tudja adni annak, hogy miért ez a történetfilozófia feladata, csupán pszichológiai forrásokra mutat rá. Hiába mondja, hogy „aber das ist nicht nur psychologisch gefordert, es auch logisch notwendig“.⁵²⁾ Itt s a következő lapokon csak annyit tud mondani, hogy benső ösztön hajtja a historikust e cél felé, a nagy történelmi szintézis megalkotására, arra, hogy az egyes történeti egységeket egyesítse, s ezen egység célját keresse, hogy továbbá ennek a szintézisnek a középpontját alkotó értékfogalom mindég egyenes és szoros viszonyban áll a historikus időszerű és személyszerű értékfelfogásával. Ez azonban nem logikum, hanem pszichologikum. Éppen a kiküszöbölhetetlen pszichológiai eleme a logikumnak. Majd hivatkozik arra, hogy általában ezt a processzus-konstrukciót szokták történetfilozófiának nevezni.⁵³⁾ Valóban, gyakori eset. De ez sem igazol semmit. Ez tény, nem pedig logikai követelmény. Troeltsch fogalma a történetfilozófiáról csak tapasztalati fogalom.

Ilyen célkitűzés mellett nem csoda, ha a formális történelemlogikába egy csomó olyan kérdés jut, melyeknek nagyonis a tartalmi, vagyis igazi történetfilozófiában van a helyük.⁵⁴⁾ Mint az egyén és a közszellem viszonya, a történeti jelenségeket jellemző teremtő elem, a véletlen kérdése, a tudalmatlan szerepe. Csupa metafizikai kérdés. Természetesen ezek mind szóba kerülhetnek a történelem logikájában is, de logikai szempontból, úgy tudniillik, hogy a történelmi megismerés hogyan fogja fel és milyen módon alakítja őket fogalmakká, hogyan helyezi el ismeretrendszerében. De Troeltsch történeti jelleműket írja le. Itt-ott csak érinti logikai oldalukat. A leglényegesebb fogalmakkal szemben pedig keverten alkalmazza a két szempontot. Mondtuk már, nem veszi észre, hogy különbség

⁵¹⁾ U. o. 79., 82. sk. II.

⁵²⁾ U. o. 69. I.

⁵³⁾ U. o. 73. sk. II.

⁵⁴⁾ U. o. 44. sk. II.

van a történet *alanya* és a történelem *tárgya* között, jölehet az utóbbi az előbbinek az ismerete. De ami aktív alany a történetben, az passzív tárgya a történelmi megismerés aktusának. Metafizikai jellemük különböző. Más-más anyagból valók. Az egyik realitás, a másik idealitás, — ha lehet így mondani, gondosan hangsúlyozva, hogy az idealitás is valóság, csak éppen ideális, szellemi, ismereti valóság. Troeltsch ezt a kétféle szemléletet nem tartja külön; definícióiban, leírásaiban a két kategória-rendszer együtt alkalmaztatik. Úgy, hogy a grammatikai alany mindig egy és ugyanaz, noha igazában a jelzők két logikai alanyra illenek. Például mindég a tárgyról beszél, — „Gegenstand der Geschichte“, — akkor is, mikor voltaképen a történet alanyát jellemzi.

Ilyenformán aztán az sem csodálatos, hogy a valónál szorosabb egységben érezte a történelemlogikát és a történetfilozófiát. *Nála* valóban ilyen egységben vannak. S ennek a forrása is központi problémája, mellyel egész rendszere töretlen egészszé fejlett. Tehát nem egyszerű methodikai tévedésről van itt szó, hanem szellemi alkatának természetes következményéről. Egész rendszere, szemléleti módja, fogalmai akként alakulnak, hogy a történetfilozófia feladataként a korszerű kulturszintézis derüljön ki. Pszichológiailag e feladat-képzet előzi meg a rendszert, de logikailag a rendszernek kell a feladat-fogalomhoz vezetni. Hangsúlyozni kívánom, hogy e fogalmi fejtegetések *vezetnek* a korszerű kulturszintézishez. Éspedig azért, mert felmerülhet a kérdés, miért nem egyenesen a korszerű kulturszintézis fogalmát vizsgálom, miután kitűzött tárgyunk a történetfilozófia feladata. De minden tudományos tárgy előadása megkíván bizonyos kompozíciót, mely kompozíciót a tárgy immanens dialektikája határozza meg. Miután pedig Troeltsch elméletében minden dialektikai mozgás a pszichológiailag primér eszme felé mozog; *elméletét* csak akkor ábrázoljuk hüen, ha a központi cél előzetes bemutatásával előbb az egész fogalomrendszert áttekintjük, hogy az előadásunk kompozíciójában is azt teljesítse, mint Troeltsch elméletében: azt, hogy a történetfilozófiának természetes céljaként a korszerű kulturszintézis tűnjön fel, s kitűnjön, hogy hogyan célja, amely „hogyan“ is természetesen már eleve el van döntve az élményben.

Mindennek a legfelölőbb példáját szemlélhetjük, ha a történelmi tárgy és a fejlődés fogalmait vesszük szemügyre, e két fogalmat, melyeket Troeltsch a két főfogalomnak nevez.⁵⁵⁾

A történet alapanyaga természetesen a humánium, az emberi szellem fejlődése, melynek legfőbb jellemzője a kozmikus életen belől az érték vagy értelem. De történeti tényező lehet bárminő materiális, fizikai, biológiai tény, ha a szellemmel közvetlen kapcsolatban állva, fejlődésére befolyást gyakorol.⁵⁶⁾

A történelem alapegysége az *individuális totalitás* kategóriája. A történelem sohasem elemekből indul ki, mint a természettudományok, hanem egy eleve adott egészből, melyben egy csomó elemi lelki folyamat bizonyos természeti feltételekkel együtt fonódik össze életegységgé vagy totalitássá. Nem egyszerű összege ez elemi lelki folyamatoknak, hanem ezek szemléleti egysége, összefonódottsága egy nagyobb vagy kisebb történelmileg jelentős életegésszé. Éppen ezért ez az egész a lélektanból nem vezethető le, annak tárgya nem lehet, noha elemei közt lélektanilag is vizsgálható jelenségek is szerepelnek. Mert ezek az egységek mindég új, ténylegesen összetett, s azért csak történelmileg szemlélhető konkrétumok. E totalitás nagysága igen különböző lehet: egyén, nemzet, intézmény, korszak, stílus, társadalmi osztály, foglalkozási ág stb. S a történelem feladata ennek a konkrét individualitásnak a maga történeti létösszefüggésében való felfogása. Azzal, hogy individuális totalitás, magában hordja az eredetiség és egyszerűség tulajdonságát. Ezért nem lehet tárgya a szellemtudományi lélektan sem, mindamelllett, hogy anyaguk sokszorosán érintkezik. „Aber Sinn und Inhalt des jeweils Werdenden bleibt jedesmal ausschliesslich Gegenstand der Historie selbst“. „... die Historie in Wahrheit in dem Zusammenströmen der Motive wahrhaft

⁵⁵⁾ U. o. 61., 66., 71. ll.

⁵⁶⁾ U. o. 55. l. jegyzet: Nimmt man aber die „tendences“ ernst, dann ist mit ihnen auch Sinn oder Wert gegeben und die Besonderheit der menschlichen Geschichte innerhalb der kosmischen. 232. l.: man tut besser... den Begriff der Kultur und Geschichte auf die Entwicklung des menschlichen Geistes und seiner nächsten Vorstufen zu beschranken. V. ö. 83—102. l. — Külön érdekes kérdés volna, hogyan értékeli és kezeli T. a szellemi és fizikai-biológiai tényezők viszonyát elméletében és történelemírói gyakorlatában.

Neues bedeutet“. Ezen az eredetiségen nyugszik a történeti élet varázsa és tartalma, a benső szabadság, s függetlenség a feltételektől, környezettől, előzményektől és befolyásoktól. Ezek — feltételek, környezet, előzmények, befolyás — nem érvényesülhetnek korlátlanul. A szabadság rendkívül sokértelmű fogalma itt ezt jelenti, a benső lényeknek és szükségyszerűségének az érvényesülését a külső hatások kényszerével és véletlenével szemben. Kölcsönhatásról van itt szó, melyben mindég valami új jön létre, mely valami individuálisat tartalmaz, s ebben a formájában teljes egész. Az egész és a részek, a közszellem és az egyesek szelleme szakadatlan feszültségben állanak; ez a viszony adja a totalitás benső életét, s ezzel az dialektikai egységgé válik. Itt játszik szerepet mindég a tudalmatlan, a szabadság, a véletlen és a teremtő erő. Ez a történeti élet ösjelensége, s kizárólag a történelem tárgya, mert lényegének, a közszellemben letéteményezett hagyománynak és az egyén spontáneitásának a kiszámíthatatlan viszonya a lélektan vagy a szociológia módszereivel nem közelíthető meg.⁵⁷⁾

A történet emez alapegységének a logikai alkata tehát a *jelentésegység* vagy *értékegység*. „*Sinn- oder Werteinheit*“. Itt a „Sinn“ nem valami tudatos célvetésként értendő, hanem mint talán még félig tudattalan ösztön- és jelentésösszefüggés, figyelemzet bennünket Troeltsch. Mintegy tisztára formálisan kell érteni, s ritkán jelent pozitív értelmet vagy értéket. Más helyt „Sinnzusammenhang“, „Sinntotalität“ kifejezést használ. S teljes definícióját így foglalja össze: „Der historische Gegenstand wird konstruiert durch den Begriff der individuellen Totalität und diese Totalität ist nur zu bestimmen durch den eines immanen Wertes oder Sinnes“. Más helyen pedig: „Der historische Gegenstand kann nur durch einen, wenn auch so reichen und bewegten, so doch einheitlichen oder zur Einheit zusammengewachsenen Sinngehalt zusammengehalten werden...“⁵⁸⁾

Egységesség, jelentésegység jellemzi a második alapfogalmat, a fejlődés fogalmát is. S ezt sem lehet természettudományi

⁵⁷⁾ U. o. 32., 33., 36., 38., 39., 60., 44. sk. 61. sk. II. és 80. I. jegyzet.
— A történetiség természetére vonatkozólag lsd. még Der Hist. u. s. Überw. 69. sk. II.

⁵⁸⁾ U. o. 42., 51. sk., 54., 71. II.

kauzálitással megérteni. Itt is tudattalan, ösztönös tendenciáról van szó, mely ugyancsak heterogén forrásokból összefutó kölcsönhatásokból táplálkozik, azonban mégis határozott egység és teljesség, jelentés-, értékegység, „Werde-Einheit“, kontinuitás, s a történelmi érzék által felfogható és meghatározható. Jól meg kell különböztetni azonban e fogalmat a haladás és a természettudományi evolúció fogalmától. Itt egyszerűen a történeti élet mozgásáról, folyékonyságáról van szó, melyben számtalan individuális totalitás ilyen fejlődése — kölcsönhatások vonzására és tasztítására kifejlődő létegyisége — fonódik össze, mindenik követvén a maga saját benső tendenciáját, de a kölcsönhatásokból mégis új, minden részlegest magában foglaló individuális jelentésegység — saját szintetikus tendenciával — alakul ki. A történeti fejlődés tehát a történeti alany, — amely azután a történelemnek, mint ismeretnek tárgyává lesz, — lényegének, tendenciájának a fejlődését fejezi ki. A haladás szava már értékelés, mit a szemlélő visz rá a történeti folyamatra a maga értékelő álláspontjáról.

Troeltsch maga, talán éppen mert annyira önként értetődő számára, elmulasztja élesen rávilágítani arra, ami mind e fejtegetéseinek természetes alapját teszi, hogy tudniillik a történelmi tárgy és fejlődés mindketten ugyanannak az ősjelenségnek a formái, az individuális értékállítások, szellemi tevékenységek kölcsönhatásából kifejlő új individualitás jelentésegységének a formái, az egyik mintegy horizontális, a másik vertikális irányban.⁵⁹⁾ Világosan kitűnik ez, ha összehasonlítjuk a történelmi tárgyról adott, fentebb idézett meghatározását a fejlődés összefoglaló definíciójával. A történeti fejlődés fogalmát jól meg kell különböztetni a fizikai, biológiai és lélektani fejlődés-fogalmaktól. A fizikai fejlődés térben lejátszódó testi folyamatok relative tartós és bonyolult szisztémájának a képződése, s fokát e vonatkozások kiterjedésén, szilárdságán és harmóniáján mérjük; a biológiai fejlődés az élőlények kontinuitása és fokát a faj fentartása és egészsége szolgálatában tett teljesítményen mérjük; a pszichológiai fejlődés fogalma összefüggő, egy testi Én körül csoportosuló tudati jelenségeknek és a hozzájuk tartozó tudatalatti feltételeknek alkatát jelenti, s a fejlettség fokát azon

⁵⁹⁾ U. o. 54. sk., 57. sk. II., v. ö. u. o. 167. sk., 173. sk., 188. II.

mérjük, mennyire képesek szolgálni, akár az embernél, akár állatoknál, mechanizmus, apparátusként a magasabb szellemi képességeket. A történelmi fejlődés éppen ezeknek a szellemi képességeknek a léte és fejlődése, — melyeknek a többi fejlődési tények előfeltételei, s melyek csak az emberben emelkedtek ki teljesen, — továbbá azoknak az individuális jelentésegységeknek az összefüggő, folytonos, zárt sorozata, melyekben azok a szellemi képességek tevékennyé válnak és kifejtik magukat, s ezeknek az alakzatoknak az értéke komplikált mértékszisztémával vagy a történelmi értékrendszerrel méretek. A fejlődés, írja később, „die Entfaltung eines individuellen Ganzen aus eigenen in seiner Anlage liegenden Triebkräften...“⁶⁰⁾

A történetiség kettős alaptermészetéből, — hogy értékvonatkozások egységét és mindig valami új hozzájárulását, az individualitást jelenti, — következik tehát Troeltsch történet-szemléletének két alapfogalma, a tárgy és a fejlődés. A kettő szorosan összefügg, a tárgy maga fejlődés és a fejlődés maga a tárgy, csak az ismeret választja őket ketté, hogy ezzel segítségüket magyarázza. E két alapfogalom természetesen visz a korszerű kulturszintézis fogalmához. Ez egyfelől maga a tárgy. Hiszen a kulturszintézis nem egyéb, mint „Sinnlichkeit“, szintézise jelentéseknek, értékvonatkozásoknak egy centrum körül. Megvilágítja ezt a megfigyelésünket Troeltsch-nek egy fogalma, mely a *Soziallehren* tengelye, az „Einheitskultur“ fogalma. Az életjelenségeknek egy eszme által szervezett rendszerét érti rajta. Tehát azt, melynek vágyát filozófiáját szülő élményeként jelöltük meg. Az „Einheitskultur“ nyilvánvalóan kulturszintézis. De a korszerű kulturszintézis magában foglalja a történetiség másik elemét is, a fejlődést, a mindig újat éppen korszerűségében. Ezzel a kétségtelen összefüggéssel azonban csak a kulturszintézis eredete és logikai alkata nyert magyarázatot, *mint történelmi tény*, jelenség, de korántsem bizonyítatik, hogy a történetfilozófiának is a kulturszintézis a feladata. Még akkor sem, ha elismerjük, hogy minden történetfilozófiai rendszer történelmi

⁶⁰⁾ U. o. 222., 662. ll., v. ö. u. o. 707. l. Tehát a fejlődés tartalmának a megállapítása csak egy-egy ilyen egésszel szemben lehetséges. Ismeretelméleti alapjait, lehetőségét, határait, s logikumát lsd. u. o. 656—693. ll.

jelenség, tehát alá van vetve a történetiség szabályának, s valóban ad egy korszerű kulturszintézist is. Ez egyszerűen egy tény elismerése, de a tény sohasem azonos a feladattal, sőt a feladat éppen a tény elégtelenségéből fakad. A történetfilozófiai rendszerek történeti jelenségek, de a történetfilozófia nem realitás, hanem idealitás, s ezért feladatát is ideális méretben kell megalkotnunk. A tárgyi valóság és az elméleti-ismereti sík két féltekéje annak az egésznek, melyben a kétfajta lét egyesül. Troeltsch sajátos szellemi alkátában, melyben, láttuk, elmélet és gyakorlat, a metafizikai irányultság ritka arányban egyesül, minduntalan összezavarja határait, s ebből olyan methódikai tévedése származik, mely ugyan számára lehetővé tette a korszerű kulturszintézisnek a történetfilozófia feladataként való bevezetését, — vagy legalábbis nem akadályozta, — azonban a tévedés kimutatásával a feladat-kitűzés egyik alapját veszti el. De ez a tévedés is pompásan beleillik abba a szellemtani rendszerbe, melyben személyisége és műve összefügg. Számára az elmélet tett volt: elméletileg alkotott kulturszintézissel gyakorlati történeti hatást kívánt elérni: ténylegesen közrehatni egy új korszellem kialakításában.

Abban a differenciálatlanságban, melyben Troeltsch látja a történetfilozófiát és történelemlogikát, — a terminológiai különbségtétel ellenére is, — s a két diszciplína határainak tágra szabása mellett, valóban szoros egységben látszanak lenni, noha a valóságban egyetlen közös problémájuk van. A megértés egyaránt problémája mind a történelmi logikának, mint a történetfilozófiának, mert rajta nyugszik egyfelől a történeti individualitások jelentésének a felfogása, tehát a történelmi ismeret, másfelől az individuumok közti érintkezés, közlekedés, a kölcsönhatás lehetősége. A megértés lényegének, alapjainak és módjának felderítése, logikai és pszichológiai meg szellemtani magyarázata egyaránt fontos érdeke egyik és másik diszciplínának is. Végső elemzésben pedig ismeretelméleti kérdés. Mint ilyen, általános skémáiban és feltételeiben érdekli a kutatót; mint történelem-logikai kérdés a tudatos, methódikus interpretációval viszonylatban; mint történetfilozófiai kérdés az eleven szellemek és alkotásaik közti kölcsönhatás forrásaként.

Mindezzel szemben Troeltsch-nek a megértés problémája mást jelent, de nem kevésbé fontos helyet foglal el az ő elméletében sem. Az ő kutatásaiban, melyek a történelemlogika és történetfilozófia kevert problémáira irányulnak, s melyek célja egy korszerű, *hic et nunc* érvényes normaszzerűség, a megértés e norma szerzésének eszköze, tehát a történetfilozófia egyetlen módszere. A feladat megérteni a történeti részlegességekben, individualitásokban, relativumokban közös tendenciát, jelentést, értékegységet, a normát. S mindennél jellemzőbb, miben látja Troeltsch a megértés lehetőségének az alapját, mert ez árulja el, milyen célból van neki szüksége a megértés magyarázatára. A megértés alapját ugyanis nem az általános tudatban, a „Bewusstsein überhaupt“-ban leli fel, nem az egyes szellemek identitásával magyarázza, hanem az isteni és emberi szellem identitására vezeti vissza. „... die wesenhafte und individuelle Identität der endlichen Geister mit dem unendlichen Geiste und ebendamit die intuitive Partizipation an dessen konkretem Gehalt und bewegter Lebenseinheit ist der Schlüssel und Lösung unseres Problems.“⁶¹⁾ „Auf dieser Art vermindert sich überhaupt die Last, die die blosze Logik zu tragen hat“, folytatódik a szöveg. Nem hinnők, mert a logika számára kielégítő magyarázatot nyújt az egyes szellemek identitása az általános szellem által, viszont ennek az identitásnak az alapja, — mert Troeltsch ez után is kérdezősködik,⁶²⁾ — nem nyerhet magyarázatot az isteni szellemmel való identitás által már csak azért sem, mert a véges világban sohasem találkozunk a tiszta szellem tünetkezéseivel, s így nem is tapasztalhatjuk meg. Metafizikai kibúvó ez. Troeltsch az isteni világtervet akarja megismerni, legalábbis a történeti világ célját, s hogy erre logikai alapot nyerjen, tételezi fel az isteni és emberi szellem identitását. De hogy az emberi történetből isteni tervet fejthessünk ki, ahhoz éppen ennek az identitásnak a bizonyítása szükséges, ez identitás bizonyítására azonban csak az egyes individualitások identitásának a ténye áll rendelkezésünkre, mely identitás Troeltsch elméletében éppen a bizonyítandó hipotézis által bizonyíttatik. Bármilyen megszorításokkal és feltételekkel is alkalmazza ezt

⁶¹⁾ Ges. Sch. III. 677. I.

⁶²⁾ U. o. 683. I.

az elméletet Troeltsch, nem láthatunk egyebet a megoldásban, mint „stets in Antinomien und Zirkel auslaufenden Charakter des menschlichen Denkens“.⁶³⁾

Ezek közt az antinomiák közt imponáló merészséggel repül tova, s az olvasó szinte hallja a gondolat benső logikájának a csikorgását Troeltsch kemény marka alatt, amint iparkodik úgy fordítani, hogy az ő hipotézise szerint vegye az irányt. Rendkívül tanulságos a *Historismus*-nak „Historie und Wertlehre“ c. fejezete, mely az elmélet legfontosabb pontját tárgyalja, s teljes egészében az identitás-tanon épül fel.⁶⁴⁾ E fejtegetések részint kívül esnek a mi jelen vizsgálódásunk tárgykörén, részint pedig később kerülnek a tárgyunk természete által megkívánt kompozíció hálójába; e pillanatban csak arra akarunk rámutatni, hogy Troeltsch az igazi — „echte“ — individualitás-fogalom vonásai közt határozottan hangsúlyozza ezt a metafizikai vonást. Lényegéül nem azt tekinti, hogy tényleges történelmi egyszerűséget tüntet fel, hanem azt, hogy benne a való és kellő összefonódván, a kellőnek, az értéknek, az ideának egy konkrét individualizációja. Az ideák pedig nála nem az emberi szellem immanens tartalmai, hanem áttolja őket a metafizikum síkjába, az istenség lényébe, s elmélete szerint azok onnan hatékonyak az emberi életben. Ez az istenség a pantheizmus nyomait viseli magán, s Troeltsch nyitva hagyja a kérdést, hogy e két heterogén világ milyen módon kerül érintkezésbe, de mégis szilárdan kitart amellett, hogy a kérdés megoldása csakis ez a hipotézis lehet, s elítéli a modern szellem „önistenítését“, mellyel ezt az ősi megoldást hamisnak tartja.⁶⁵⁾

Az bizonyos, hogy ezzel a hipotézissel Troeltsch célja könnyen elérhető. Ez az identitás teszi lehetővé, hogy normát

⁶³⁾ U. o. 678. l. Az egész elmélet kifejtését lsd. u. o. 673. sk. II. Ez a metafizikai magyarázat már első történelmi logikai kísérletében feltalálható, lsd. Ges. Sch. II. 724. sk. II. v. ö. u. o. 764. l., itt az identitás tana mint metafizikai alapelv tűnik elének és beállítatik T. általános világgképébe. Számunkra annak a ténynek a megállapítása fontos itt, hogy T. világgképében középponti helyet foglal el az istenség és a történet végső identitása, mert ezzel is indokolva látja, hogy normáért fordul a történethez.

⁶⁴⁾ Ges. Sch. III. 200. sk. II.

⁶⁵⁾ V. ö. u. o. 686. sk. II.

érthessünk ki a történetből, mert abban az isteni idea-világ tünetkezik, s azt a tünetkező ideát képesek is vagyunk megérteni, mivel a mi szellemünk és az isteni szellem identitása is feltételeztetik. Csakhogy, ismétlem, az egész következtetésnek éppen az alapja bizonyíthatatlan, és pedig örökre. Meg kell elégednünk az immanens identitással, s a normatív erőnek magukban a szellemben immanens értékekben, ideákban való felismerésével. Ezzel természetesen nem felelhetünk Troeltsch személyes kérdésére, normát a történetből nem nyerhetünk, mert az, a történet, nem a tiszta szellem tiszta tünetkezése. De erre később térünk vissza a szisztematikus kritika során.

Most egyelőre a megértés fontosságát szögezzük le Troeltsch rendszerében. A megértés a történetfilozófia módszere nála, mellyel a fejlődés tendenciáját ragadjuk meg, azaz a normát, melynek felkutatása a történetfilozófia célja.⁶⁶) Ebben csúcsosodik ki Troeltsch elmélete; alapja pedig az a metafizikai feltevés, hogy a történet folyamata voltaképpen az istenség aktivitása, mely aktivitás maga a normatív erő.

A történet alapegységeként Troeltsch elméletében az individuális totalitást és a fejlődést ismertük meg. A történetfilozófia feladata az individuális totalitásnak a fejlődési irányát megállapítani. Az individuális totalitás azonban értékegység, értékegység maga a fejlődés is, az összefüggés létesítője az érték. Ezt az értéket kell megragadni, s ennek alapján konstruálni a fejlődést. Ebből a konstrukcióból személyes elemek természetesen nem küszöbölhetők ki, mert az értékelés maga személyes állásfoglalás. A személyes állásfoglalásnak azonban tárgyi alapjának kell lennie éppen e fejlődés konstrukciójának a pozitív alapjaiban, az ellenőrizhető történeti valóságban. E konstrukció anyaga a jelentéstartalom pozitív és személyes értékelésében áll egy egységes processus szemléleti szintézise álláspontján. Ebből azután arra a következtetésre jut, hogy a történetfilozófia hagyományos szándéka, az egyetemes emberi fejlődés konstrukciója, elutasítandó, mert az emberiség fejlődésének az egésze lezártan nincs előttünk, így nem is szemlélhető, tehát nem is konstruálható meg. Az emberiség egysége sem történeti tény. Tehát az emberiség egyetemének a fejlődése nem lehet a tör-

⁶⁶ Lsd. u. o. 660., 667., 672. sk., 757. sk. II.

ténetfilozófia tárgya. S nem tarthatjuk a konstrukció alapjául szolgáló értékrendszerről sem azt, hogy az összes lehető értékrendszereket kimeríti. Egy összefüggő fejlődés jelentésegysége csak a szemlélő álláspontjáról, vagyis az őt körülvevő, tényleges hatásviszonyban összefüggő kultúrkör számára konstruálható meg. A mi esetünkben tehát a nyugati kultúra processzusának a konstrukciója lehetséges csupán. A préhistórikus vagy idegen kultúrák esetei csak analógiákként vagy magyarázó elmentétekként használhatók. Hasonlóképen nem alkothatunk abszolút egységes rendszert, hanem fel kell vennünk az egymásmellett ható energiák valamennyiét. A processzus konstrukciójának az alapját a jelen értéktudata és a múlt emlékeinek a jelentése teszik, s ezek összekapcsolása — a jelen magyarázata a múlt fejleményeként, s a múlt megértése a jelen visszavetítésével — az életprocesszus egységének a feltételezésével. Ez a feltevés az, mely ezen antinomiát feloldja. Ezzel érjük el a jelen tartalmának, mint a heterogén tényezők egységének a megragadását. Ez saját helyzetünkről alkotott fogalom, — „ein Begriff der eigenen Lage“, — Troeltsch azt mondja róla, hogy éppen azért nevezhető materiális történetfilozófiának, — „den man eben darum als materiale Geschichtsphilosophie bezeichnen kann...“

Ehez a szintézishez járul azonban még egy elem, a normativitás sajátos eleme, mely teljessé teszi a történetfilozófiai jelleget Troeltsch felfogásában. Ugyanis a jelen összefoglalása az eddigi fejlődés eredményeként pontosabb megtekintés mellett nem csupán saját történeti helyzetünknek legvégső egységbe foglalása és elmélyítése, hanem egyszersmind a továbbtörekvő élet lényegének megfelelően szintézis a továbbalakítás számára is, s ebben a szintézisben tényező nemcsak a múlt és jelen, de a jövő is, és pedig a fentálló körülmények alapján való cselekvés és következtetésként, — „als Tat und Folgerung auf Grund des vorhandenen Bestandes“. Ebben a továbbalakításban a közvetlen, tisztán tényleges körülmények kényszerén kívül mindég fellelhető a törekvés az általános, az érvényes, a humánium után, nem pusztán a historikumra, hanem a benső tárgyi szükségsszerűségre irányultság is, a jelennek és a hozzá vezető múlt tényei-



nek a kiválasztása és kritikája, a tényleges állapotnak a kellő irányában való kifejtése, amint ezt a szemlélő személyi és korszerű feltételei közt érzi. Nem a jelen és a múlt legerősebb tényleges, hanem legértékesebb lehető tendenciája az, amelyhez a materiális történetfilozófia kapcsolódik. Természetesen beilleszti ezt a tendenciát az adottságok keretébe, de nem csak egyszerűen összeköti velük, hanem magukból az adottságokból formálja ki a bennük rejlő legideálisabb lehetőségek irányába. S a történetfilozófia feladatát végérvényesen ebben foglalja össze: „Es ist das Problem der Weiterbildung des geschichtlichen Lebens aus der historisch verstandenen Gegenwart heraus...“ Ezzel, fejezi be, a történetfilozófia az etikába torkol, s éppen ez a középhely — „Mittelstellung“ — az empirikus história és az etika között az, mely a történetfilozófiát azzá teszi, ami. Az „új“ történetfilozófiát határozottan ezzel a „historisch-ethische“ jelleggel különbözteti meg a régítől, mely kontemplatív konstrukciója volt a világprocesszusnak és az emberiség fejlődésének.⁶⁷⁾

II.

Az így értelmezett történetfilozófia akciózus állásfoglalás a múlttal, jellel és jövővel szemben, s valóban nem pusztán kontemplatív. Maradék nélkül érvényesül benne Troeltsch komplex szelleme. „Sie beruht auf sachlichster Hingabe und auf persönlicher Entscheidung zugleich“.⁶⁸⁾ Miután — mint látjuk — ez a konstrukció, a tendencia konstruálása, mely a jövőt is magában foglalja, s etikai igényeket is, mely nem pusztán pszichológiailag vagy történetileg szükségszerű, hanem normatív parancsot is tartalmaz, válogatás eredménye, mely válogatás a múlt anyagán, a jelen törekvésein és a jövő lehetőségein megy végbe; nem csoda hát, hogy a *Historismus* második fejezete, a történetfilozófia feladatának logikai kifejtése ezt a címet viseli: „Über Maszstäbe zur Beurteilung historischer Dinge und ihr Verhältnis zu einem gegenwärtigen Kulturideal“.

Amit Troeltsch legerősebben hangsúlyoz, az ennek a történetfilozófiának a korlátozottsága térben és időben — egy összefüggő, zárt kulturkörhöz kötöttsége és időlegessége, azaz

⁶⁷⁾ U. o. 72—83. II. v. ö. u. o. 43., 67. sk., 107., 109. II.

⁶⁸⁾ U. o. 82. I.

korszerű és ideiglenes volta — és gyakorlati célja. Itt nem az objektíve konstruálható és a végső örök cél szemszögéből nézett világtörténelem teleológiájáról van szó, írja, hanem a múltat a jelenből — „aus dem Moment“ — jövővé alakító és kiformáló akarat teleológiájáról. Mert a feladat elsősorban az évezredek eredményeként előállott jelenből kialakítandó új kulturális egység mértékének, ideáljának, eszméjének az elnyerése. Erre pedig azért van szükség, hogy a történeti valóságban mutatkozó ellentétes tendenciák zűrzavarát, a historizmust magát legyőzhessük, s így, írja, ez a célvetés összhangban van korunk általános nézetével, hogy minden ismeret praktikus eredetű és célzatú, s hogy nem pusztán megismerés, hanem a tények változtatása és alakítása is a szellem kifejtésének és fejlesztésének a szolgálatában.⁶⁹⁾

Ezek a szavak leleplezik szerzőjük szellemiségét, aminőnek azt megelőző fejezetünkben vázoltuk, s példáját adják annak is, amit e fejezet fentebb már érintett, hogy tudniillik Troeltsch gyakran elfeledkezik arról a különbségről, mely az ismereti és valóságos világ, — ha úgy tetszik, a gyakorlat és elmélet világa — közt fentáll, s hogy a kulturszintézist nem csak történeti valósággként állapítja meg, hanem célul is tűzi a tudomány elé. Sőt azért tűzi célul, mert történeti valóság. Az itt vázolt fejtegetésekben egyenesen a „Kultureinheit“ ideálját várja a történetfilozófiától. A „Kultureinheit“ pedig aligha egyéb, mint az „Einheitskultur“, — melyről ugyancsak volt szó valamivel fentebb, — s mely a történeti valóság ténye. Ez a példa egyike azoknak az ablakoskáknak, melyeken át Troeltsch szelleme legmélyéig pillanthatunk. Az ismereti és valóságos világ összefolyása gondolkodásában, a gyakorlati és elméleti célok egysége a legmélyebb gyökerekből sarjad ki nála, nem egyszerű methodikai tévedés. Szelleme természetéhez a legszorosabban hozzá tartozik, hogy a történetfilozófia feladatává azt tette, amit a jelen történeti életszükségének érzett meg, élt át és ismert fel. A tudomány nála, ismételjük, tett, az ő akciója a tudomány. A történetfilozófiától a történeti élet alakítását várta, kívánta. Ő maga is ezt akarta szolgálni. Határozottan elutasítja a merőben kontemplatív történetvizsgálatot.⁷⁰⁾

⁶⁹⁾ U. o. 112—113. ll.

⁷⁰⁾ U. o. 113. sk. ll.

De Troeltsch nem csupán gyakorlati férfiú, hanem mélyen filozófikus szellem is, tehát világosan látja, hogy a korszerű norma érvényét az egyetemes, időfeletti értékrendszerben kell kimutatnia. Ez az összefüggés lesz a történetfilozófia problémája. „Es bleibt also in erster und entscheidender Linie die Aufgabe der materialen Geschichtsphilosophie jene oben bezeichnete praktisch-ethische, und diese führt hinein in das Problem der Maszstäbe, mit denen wir Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft messen, damit zugleich in das Problem, wie diese verschiedenen Maszstäbe sich zueinander und zu einem universalen, allgemeingültigen verhalten“.⁷¹⁾ E feladat megoldása csakis az empirikus kutatásból indulhat ki, az individualitásnak, mint a történelem alapfogalmának feltétlen tiszteletben tartásával. De hogyan nyerhető az egyesből általános? Az empirikus történelmi kutatás teljesen lesújtó választ ad, a vállalkozás lehetetlenségét bizonyítja, amikor rámutat a történet szükségszerű, individuális jellemével járó relativitására, melyből abszolutumot megismerni teljességgel lehetetlen.⁷²⁾ A problémában — egyetemeset nyerni az egyesből — egy roppant metafizikai ellentét tátong: két világ áll szemben egymással, két létforma: a való történelmi világ és a kellő ideális hona. A kérdés tehát végső elemzésben a valóság és az érték viszonyának a kérdése, s Troeltsch így fogalmazza: „wie Idealbegriffe gewonnen werden können, wie sie zum empirisch-geschichtlichen Leben sich verhalten und wie insbesondere ihre Allgemeingültigkeit zu der ... Individualität jedes historischen Momentes in Übereinstimmung gesetzt werden könne. Und von dem so gefundenen Allgemeinen und Gültigen aus entsteht wieder die Frage, wie es in Gegenwart und Zukunft eingreifen könne und müsse“.⁷³⁾

A feladat hallatlan nehézségeinek megtekintése után felveti a kérdést, hogy ilyen körülmények közt nem kell-e feladni általában a történetfilozófiai és ethikai mérték egész gondolatát.

⁷¹⁾ U. o. 116. l.

⁷²⁾ U. o. 116. sk., 122. sk. II.

⁷³⁾ U. o. 124. l. v. ö. u. o. 145. l.: Der Maszstab soll allgemein sein und der Kultursynthese der Zukunft dienen, er soll Geschichte und Idee vereinen. Ennek a tételnek az alapján vizsgálja végig és ítéli meg a különböző kísérleteket „Historisch-Individuelles und Allgemeingültiges zu verbinden“, s veti is el őket, mint ki nem elégtő megoldásokat.

A vallási tekintélyhez való menekülés nem segít itt, mert a vallás és a történet viszonyának a kérdése nem kevésbé problematikus.⁷⁴⁾ Sőt T. egész történetfilozofálása éppen ennek a kérdésnek az érdekét szolgálja, mint előző fejezetünkben rámutattunk, tehát nem kerülheti meg már személyi okokból sem a történetfilozófiai problémát, mely éppen a vallás és történet viszonyának az élményére merült fel benne. És rendkívül jellemző Troeltsch válasza erre a szkeptikus kérdésre. Azt mondja, hogy az erőteljes életakarat, mely nem engedi magát a gondolat által megsemmisítetteti és a lét értelméről és céljáról nem mondhat le, melyhez szorosan hozzátartozik az az etikai meggyőződés, hogy a morális tudatban gyökerező kötelesség értelemben és célban hinni és tartalmukat szakadatlanul kutatni, ez az életakarat nyomatékos nem-mel felel. Nem szabad lemondani általában a mértékről, a normáról. De igenis le kell mondani a mérték általános érvényűségéről, időtlenségéről, abszolút és absztrakt voltáról, egyedül egyenértékűségéről a tiszta ésszel vagy istenséggel, miután ezek a tulajdonságok ellentmondanak a történetiség lényegének, az individualitásnak, időszerűségnek és relativitásnak. „Spontaneität, Apriorität, Selbstgewisheit ohne Zeitlosigkeit, Allgemeingültigkeit und Absolutheit: das ist das allein mögliche Formel“. Magától értetődő, hogy az ilyen mérték, mint individuális, *hic et nunc* érvényes tétel minden nagy helyzetváltozással újra alakítandó.⁷⁵⁾

Ilyetén mérték alakítása tapasztalati tény, állapítja meg Troeltsch maga is, s az egyszerű naiv állásfoglalástól az általános érvényt igénylő elmélet kialakításáig számos esete különböztethető meg. Az ő mértéke kritikai válogatás eredménye. Egy nagy történeti egység kulturkincsének a megrostálásából keletkezik; az ő esetében a nyugati kultúra egészéből, tekintettel „auf alle in ihm lebedigen, wenn auch vielleicht augenblicklich gerade zurückgedrängten Kräfte“, teszi hozzá, s talán nem tévedünk, ha azt gyanítjuk, hogy a mondat második fele által az utóbbi tizedekben előnyomuló, fölénybe kerülő barbár áramlatok fenhéjázást utasítja eleve vissza. Ezek az adott elemek az adott helyzetben más és más jelentőséget nyerhetnek, új és új

⁷⁴⁾ U. o. 146. l.

⁷⁵⁾ U. o. 165. sk. II.

viszonyba kerülhetnek egymással róluk való gondolkodásunkban. Ezt a szintézist azonban legfőképpen az jellemzi, hogy nem csupán új szintézise a régi elemeknek, hanem mindég tartalmaz valami eddig soha nem létezett, „das aus dem Alten hervorgeht und doch eine Lebenstiefe bedeutet“. Apriori, azaz spontán alkotás ez, ha ugyan valóban igazi benső mélységből tör elő és hitelének alapja csak az igazi benső meggyőződés bizonyossága és az akaratot meghatározó hatalma. Ez azonban, erősíti újra és írja körül a fogalmat, nem a semmiből való teremtés, s nem az ész konstrukciója, hanem átalakítás és folytatás, s egyzersmind új lélekkel és új szellemmel való megtöltése a régi edénynek. Ennek a folyamatnak a végső rejtélye, vallja be, annak a kinyilatkoztatásszerűségébe vetett hit, amit „momentane Vernunft“-nak nevez, s az akaratnak az az ereje, mellyel ezt a hitet igenli. Távol áll ez az egyszerű szubjektivizmustól, mert a történeti valóságban való odaadó elmerülésből fakad és objektivitását az a bizonyosság garantálja, hogy benne a fejlődés benső vonulatát, a mindenség, az istenség benső életmozgását ragadjuk meg. Innen van gyakori vallásos alapja az ilyen alkotásoknak. És ez a kinyilatkoztatás rejtelve is: „es ist ja auch das ganze Geheimnis dessen, was die Theologen Offenbarung nennen“. Valami intuitív megsejtése ez az isteni tendenciának, s hozzászegődés. Nem lehet ezt sem apriori konstruálni, sem aposteriori racionalizálni, de adott pillanatban kényszerítő szükségyszerűséggel és világossággal jelenik meg.⁷⁶⁾

Három vonást kell itt különösképpen kiemelni. Mindenekelőtt azt, amire már utaltunk, hogy tudniillik Troeltsch nem tesz különbséget a történeti valóság, mint adottság és a történetfilozófia, mint feladat között. Illetőleg gyakran megelégedik arról, hogy két létformával van dolga. Ez a szintézis, amiről itt beszél, nyilvánvalóan történeti tény. Nem egyéb, mint a kor-szellem. Még világosabbá válik ez, ha meghallgatjuk e részlet befejező mondatát, melyben megállapítja, hogy ilyen módon ébred életre az idők és a jövő szava a prófétákban, politikai zsenikben, a művészetben, a nagy historikusok intuíciójában, az igazi filozófusok rendszereiben, s a tömegek vágyaiban is. Sőt ez utóbbit minden nagy egyén fellépése előzményének tartja, mint-

⁷⁶⁾ U. o. 167. sk. II.

egy feltételének. S úgy látszik, minden történetfilozófiának is. Ebben nyilván jó adag igazság van. De Troeltsch a történetfilozofia elé egyenesen feladatul is csak azt állítja, hogy azokat az előzményeket, azt a korszerű kulturszintézist, mely „benne van a levegőben“, módszeresen rendszerezze. Ő lép, írja, a csak ösztönös intuición helyére és biztosítja *benső* objektív szükség-szerűségét. *S csupán ennyi* talán mégis szerény *feladat* a tudomány számára. A másik mozzanat szintén ismerős. A identitás az isteni és emberi szellem, akarat között. Ezen alapszik a kulturszintézis igazsága, érvénye, objektivitása és aprioritása. Sőt éppen ez identitás alapján kinyilatkoztatás hitelével bír. Tehát — a Troeltsch szemében mindenesetre — még sokkal nagyobb hit-ele van, mint a racionális úton nyert tudományos igazságoknak. Érvényének teljessége éppen irracionális eredetében gyökerezik. Ezen a ponton kapcsolódik be e szintézis alkatának a harmadik kiemelendő mozzanata. Az, hogy benne ész és akarat, elmélet és gyakorlat, tehát a teljes élet nyilatkozik. És ez az, ami abszolút érvényének legmélyebb alapja, mely sajátos aprioritását jelenti minden korszerűségével, pillanatnyiságával, szerkesztettségével járó látszólagos aposterioritása mellett is. Ismeretelméleti megalapozottságának a hiányát a metafizika igyekszik pótolni, olyan tétellel pedig, melyet ugyancsak ismeretelméleti igazolással kellene alátámasztani. A logikumnak ez a részint elpszichológizálása, részint metafizikává fordítása még világosabban érezteti következményeit a további fejtegetésekben.

Újra és újra hangsúlyozza, hogy a történetről alkotott képünk mennyire összefügg a jelen szükségleteivel és a jövő alakításának a törekvésével, hogy kritika és továbbképzés egyben, hogy a történeti kép elemeinek a kiválasztása és megítélése, értékelése mindig a személyiségnek a jelenben a jövő irányában elfoglalt álláspontja alapján történik, hogy a mérték és az új korszerű kulturszintézis mélységes összetartozása tapasztalati tény, hogy tehát a kritika és mérték eredetileg nem absztrakt theória, hanem gyakorlati tett, — „praktische Auseinandersetzung, Selbstklärung und Selbstgestaltung“, — mely csak utólag tétetik a theória által általános tétellé, absztrakt, időtlen szabállyá; rávilágít, hogy az elmúlt és idegen kulturákkal való érintkezés, összehasonlítás mint veti fel újra és újra új

szintézis alakításának a szükségét, mely — mint ebből is látszik — mindég praktikus eredetű, életszükséglet, — s mindez odavezet, hogy a jelenkor is egy új szintézis szükségének az ideje, ezt a szintézist pedig a história normául adja, adja pedig az ethika helyett, mely tehetetlenné vált és haszontalanná az élet számára. Ahogy Troeltsch szó szerint kifejezi magát: „In dem hin und wider dieser Standorte und entsprechende Maszstabbildungen, das von der ethischen Theorie niemals genügend ernst genommen worden ist, war die Entstehung des modernen historischen Denkens überhaupt begründet und heute ist beides, Selbstverständnis und Fremdverständnis, mit dem Ertrag der wissenschaftlichen Historie eng verbunden. Ja die wissenschaftliche Historie ist das Hauptmittel, jedenfalls viel mehr als die ganz hilflos gewordene wissenschaftliche Ethik, für die Orientierung über eigene Vergangenheit, eigene Gegenwart und Zukunft, so wie über fremde geistige Welten und ihr Verhältnis zu uns. Dabei entspringen ihre Urteile heute noch wesentlich aus jener Hingabe an das Objektive und subjektiver Maszstabbildung, die wir charakterisiert haben. Ihre Menschen- und Weltkenntnis, ihr Feingefühl für Kriesen und Möglichkeiten, ihr Distanzgefühl gegen Vergangenheiten und Fremdheiten, ihre Entdeckung erneuernder Kräfte ist im modernen geistigen Haushalt der Völker wichtiger als die abstrakte Arbeit aller wissenschaftlichen Ethiker zusammen, die nur so lange Bedeutung haben, als sie eine vitale herrschende Substanz rationalisieren“.⁷⁷⁾

Ezekben az áradó mondatokban nemcsak írásművészetének temperamentuma szenvedelmességéből fakadó szárnyaló ereje és lendülete szemlélhető kivételes teljességben, hanem maga szelleme is, valamint elméleti álláspontja. A történetfilozófia az ethika helyét foglalja el, és pedig nem a transzcendentális kritizmus erkölcsfilozófiája, hanem a gyakorlati morális célkitűzésével, s feladata, mint olvastuk, egy vitális uralkodó szubstancia racionalizálása.

Mindebből mármost a történet individuális jellemének és a történelem individualizáló módszerének megfelelően az következik, hogy értékelésünk kétféle kell, hogy legyen. Első és má-

⁷⁷⁾ U. o. 169. sk. II.

sodfokú, mint Troeltsch kifejezi magát. Az első fokú az ugynevezett immánens értékelés, mikor a történeti individualitás, kultura vagy korszak saját benső jelentése, értelme, értéke szerint ítéltetik meg; a másodfokú pedig, mikor hozzá mérjük a magunk értékrendszeréhez, s hozzáillést és eltérést állapítunk meg. Ez az utóbbi eljárás, a két értékrendszer egymáshoz viszonyítása, indít meg aztán egy fontos gondolatfolyamatot, mely bizonyos benső összefüggések felfedezésére vezet és ebből spontán — nem tudatosan levezetve! — fakad egy új mérték, s mostmár jelent és multat, magunkat és az idegen kulturát ezzel mérjük. Ez az összefüggés és mérték adja a történelmi fejlődés fogalmát. Ez a fogalom és ez a mérték természetesen mindég individuális színezetű és korlátozott terjedelmű marad. Mindég összefügg alkotója személyiségével és mindég bizonyos időre és területre szorítkozik, mely időben és területen lényeges összefüggés állapítható meg. A történelmi hasonlóságok és ellentétek természetesen az empirián túl is követhetők, de ezek a vizsgálatok, melyek a metafizikumba vezetnek, a szigorú tudományoság eszközeivel már nem bizonyíthatók, noha az ész természetes meggyőződésén alapulnak. Vagyis itt is az identitás elméletével találkozunk. De a történetfilozófiát a történelemírással szemben éppen ez a metafizikumba hatolás jellemzi, amikor a konkrét, tárgyilag megállapítható immánens fejlődés mögött egy mélyebb kontinuitást és egyetemesebb fejlődést ismerünk fel, *akarunk* felismerni, — amint Troeltsch határozottan kijelenti,⁷⁸⁾ — mely ugyan gyakran elhomályosul, el is tűnik az adatszerű történeti anyagban, de a jelen cselekvő és hívő akarat az empirikus adatokból mindég kiemelheti tekintetével. Az egyetemes fejlődés fogalma mindég valami újat tesz hozzá az empirikus történelemhez, éppen a hitnek és akaratnak ezt az elemét. Ezáltal válik a história történetfilozófiává. A hit dolga ez, ismétli, tartalma az életből van kialakítva, s így kinyilatkoztatás, a megfoghatatlan abszolútum, az isteni lényeg reprezentációja. De olyan intuición, sőt divináción eredménye, mely a módszeres tudományos exaktsággal összehordott és feldolgozott

⁷⁸⁾ ... in diesem universalen Entwicklungsbegriff liegt dann demgemäß ein Element des Willens, der ihn sehen und fassen will und bei den blossen, durch allerhand Abstände getrennten Fragmenten nicht stehenbleiben will...

anyagon végzi tevékenységét. Ez, a tudományos historizmusnak ez az ellenőrzése oltalmazza meg a fantasztikus ábrándoktól és biztosítja józan racionalizmusát. Mindazáltal az adatok objektív szemlélete és az immans értékelés nem szabad, hogy a nagy egész képe kialakításának, a kulturszintézisnek útját állja. Ezt nem győzi eléggé hangsúlyozni Troeltsch. Mert ennek a szubjektív értékelésnek, metafizikus spekulációnak is érvényt biztosít az identitás alapelve. Úgy hogy e fejtegetések után tételét így formulázza: „Für die Beurteilung fremder und vergangenen Kulturen Gerechtigkeit und Sachlichkeit, für die der eigenen und lebendigen ein in der bisher geschilderten Weise begründeter freier Zukunftsglaube, für die Zusammenfassung aller im Gesamtflusse des Lebens unbestimmtes Vertrauen zur Vernünftigkeit der Welt überhaupt: das ist alles, was wir können“.⁷⁹⁾

A történetfilozófia feladata tehát egy szintetikus fejlődésfogalom kialakítása, mely a tárgyilag megállapított és immanenter megítélt történeti individualitások fejlődésfogalmait az összevetés folyamán spontán egyesíti, s ezáltal a multat és jelent folytonossággá kapcsolja és a jövő alakítására normát nyer. Ebben látja Troeltsch az *alapprobléma megoldását, az egyes és általános antitézisének, az empirikus történelmi kutatás és kulturfilozófiai ideálalkotás benső ellentétének a megszüntetését, a historizmus legyőzését.*

Ennek a kulturszintézisnek az objektivitását és aprioritását két szakaszban fejtegeti részletesen.⁸⁰⁾ E fejtegetések vizsgálatába azonban mi ne menjünk bele. A mi kérdésünk nem az, vajon milyen objektív és apriori érvénnyel bír ez a kulturszintézis, hanem az, hogy általában ez a normatív és praktikus kulturszintézis-e a történetfilozófia feladata. S úgy is láttuk már az eddigiekben is alapjaiban és vázlatosan, mit tart Troeltsch e kulturszintézis objektivitásának és aprioritásának a természetéről, mint horgonyozza végső elemzésben a metafizikai identitás hitébe. Sokkal fontosabb tárgyunk körében, hogy lássuk, miként gondolkozik Troeltsch e feladat gyakorlati megvalósításá-

⁷⁹⁾ U. o. 171—179. II.

⁸⁰⁾ U. o. 179—220. II.

ról, vagyis miben állapítja meg mármost a történetfilozófiai gyakorlat kivihető feladatát.⁸¹⁾

⁸¹⁾ E kulturszintézis sajátos aprioritásáról mindenekelőtt azt hangsúlyozza T., hogy „sie bedeutet nichts anderes als die letztlich nur durch ihre Sinnbedeutung überführende Autonomie solcher Maszstababbildungen und ihre Unerklärbarkeit aus blossen Voraussetzungen und Antezedentien, mit denen sie wohl in Kontinuität stehen, denen gegenüber sie aber doch etwas neues sind. Das bedeutet eine nicht weiter ableitbare spontane Kraft des Geistes... Solche Apriorität ist eine einfache Tatsache des Lebens, sie anzuerkennen ist ein Entschluss des Willens. Ohne solche Willensanerkennung gibt es aber überhaupt keine gültige Apriorität. Das ist allerdings etwas anderes als die Kantische Apriorität. 179. I. (A *Historismus* keletkezése idején már erős aggályai voltak Kant ismeretelméletével szemben. Lsd. Ges. Sch. IV. 10. I.) Die Objektivität solcher autonomer und insofern apriori gebildeter Maszstäbe liegt also, wenn man sich zur Historie insbesondere wendet, in zwei Momenten begründet, einmal in einer aufmerksamsten, vorurteilslosesten Versenkung in die Tatsachen, in den ganzen Wirkungszusammenhang, dem wir angehören, und so dann in einer Herausbildung von Idealen dieses Kulturkreises aus dem tatsächlichen Leben, die sich in der Einstellung auf einem darin aufsteigenden geistigen Gesamtzusammenhang des Lebens weisz, die aber diesen Zusammenhang in allen Krieseu neu ergreifen und neu hervorbringen musz. 181. I. Individualität ist ja nicht gleichbedeutend mit Subjektivität. Objektiver ist in Wahrheit nie ein Beurteilungsmaszstab gewesen, am wenigsten ein solcher, der zwar in der Theorie als ewig, zeitlos und absolut konstruiert wurde, bei der Anwendung aber gar nicht angewendet werden kann, weil er hier erst „individualisiert“ oder weil er der unüberwindlichen Geistesfeindschaft und Bosheit erst „angepasst“ werden musz oder weil er erst im unendlichen Progress, also gar nicht, verwirklicht werden kann. In der „Individualisation“ oder „Anpassung“ steckt ja doch die gleiche Subjektivität des Maszstabes, wie die hier grundsätzlich vertretene. Ebben tökéletesen igaza van. Azonban filozófus részéről nagyon megfontolandó az, hogy „von der richtig verstandenen Apriorität und Objektivität ist also die Zeitlosigkeit, Ewigkeit, Allgemeingültigkeit und Absolutheit der Maszstäbe wohl zu unterscheiden. Die erstere ist möglich, die zweite nicht... 182. I. Minden időtlen, örök, egyetemes érvényű és abszolút kategória csakis formális lehet, tartalomtalan, de ilyennek kell lenni annak is, ami aprioritás igényére tart számot. Tartalmiság nem igényelheti sem ezt, sem azt. Tehát a T. által itt feltüntetett ellentét nem áll fent. De ellentmondásba is keveredik. Kárhoztatja az abszolútumra törekvést, — eleata maradványnak bélyegzi és Herakleitos mellett tör lándzsát, 182., 184. II. — de ő maga a saját értelmezésü mértékben mégis az isteni lényeket hiszi megragadni, vagyis abszolútumot: aber wir behalten die Möglichkeit, in der relativen Wahrheit und dem relativen Ideal göttliches Leben zu erfassen. 184. I. Vajjon más-e ez, mint a kicsúfolt „Individualisierung“ és „Anpassung“? Voltaképen az

III.

E fejezet első szakaszában bemutattuk Troelsch fejlődés-fogalmát. E szerint a fejlődés bizonyos jelentés tendenciája, va-

egész szakasznak az az eredménye, hogy olyan ideált, olyan mértéket, mely egyetemes és időtlen érvényű legyen, nem alkothatunk, mert maga az emberiség és a történet sem reális egység, de e relativ, individuális mértéket apriorinak nevezi, aprioritását azonban nem bizonyítja dialektikailag, csak éppen aprioritásnak nevezi azt az érvényformát, mellyel valóban rendelkezik. A másik szakasz — Historie und Wertlehre — sem mond sokkal többet. Inkább mint összefoglalás nevezetes. Megállapítja: Das Problem war die Schaffung der gegenwärtigen Kultursynthese aus der historischen Erfahrung und Erkenntnis heraus. Das führte auf die Verbindung des individuell-historischen Verstehens mit der Idee eines Maszstabes. Dieser Maszstab erwies sich aber dadurch als kompliziert, dasz er eine Doppelwendung auf das Gewesene und auf das Zukünftige in sich schloz und in beiden Fällen eine andere Bedeutung hatte. Er bedeutete einerseits die Messung des Gewesenen an seinen jeweiligen eigenen Idealen und andererseits die Richtung auf das in der Gegenwart zu erzeugende Sein-Sollende, welches letztere doch nicht aus abstrakter reinen Vernunft, sondern nur in engster Berührung mit den tatsächlichen Möglichkeiten und Tendenzen des Moments hervorgebracht werden kann. Die Verbindung dieser beiden Momente des Maszstabes ergab sich schliesslich in der Idee der Individualität auch jeder gegenwärtigen Maszstabildung, so ferne diese ja auch ihrerseits eine Gestaltung und Schöpfung des historischen Lebens selber ist... Alles liegt also auch hier an der Idee der Individualität, nur tritt jetzt in dieser Idee nicht bloz die Faktizität des Besonderen und Einmaligen hervor... sondern die jedesmalige Individualisation eines Ideellen, die Konkretion eines jedesmaligen Sein-Sollenden. In diesem neuen und tieferen Sinne der Individualität sind nur also schon im Gewesenen Idee und Tatsächlichkeit eins; in ihm sind es beide auch und mit noch ganz anders gesteigertem praktischen Interesse in der jeweiligen Maszstabildung und Kultursynthese der Gegenwart; in ihm liegt schliesslich auch die Verbindung der gewesenen ideellen Tendenzen mit den von der Gegenwart zu schaffenden. Die Erfassung dieser Verbindung selbst aber ist eine Sache der Tat und der intuitiven Schöpfung, für die es keine andere Objektivität gibt als das Bewusstsein darum, sie sei aus einem inneren Zuge der Historie selbst geschöpft, bewähre sich an dem Gewissen als verpflichtend und an der Erfahrung als fruchtbar. 200. l. v. ö. 201., 208. sk. II. Az utolsó mellékmondatnál emlékezzünk arra, amit az előző fejezetben megfigyeltünk, hogy tudniillik T. a vallás érvényét nem logikailag kívánja bizonyítani, hanem termékeny, gyümölcsöző voltával, azzal, hogy az élet minden kérdését meg tudja-e oldani. A história és értékten viszonyát megtekintve természetesen a históriai értékrelativizmus álláspontjára jut, de e relativizmus alaptétele nem egyéb, mint az, hogy a relativumban mindég

lamegy lényeg kibontakozása, mely lényeg individualitásokban állítja önmagát, s ezen individuális értékállítások kölcsönhatásából alakul spontán valami új, mely szintén individuális jelentőségűség.⁸²⁾ Könnyen belátható, hogy ez a fejlődésfogalom szoros összefüggésben van a mérték tanával és a korszerű kultúrszintézis problémájával. Ő kapcsolja e két gondolatot az egyetemes történelemmé, az emberi nem létének és sorsának benső-

az abszolútum fejeződik ki. Die Wertrelativität aber hat nur Sinn, wenn in diesem Relativen ein Absolutes lebendig und schaffend wird. Sonst wäre sie nur Relativität, aber nicht Wertrelativität. Sie setzt voraus einen Lebensprozess des Absoluten, in welchem dieses selber von jedem Punkte aus in der diesem Punkte entsprechenden Weise ergriffen und gestaltet werden kann... Denn es ist ein Wille zum Schaffen und Formen, der in den endlichen Geistern zur Selbstgestaltung aus göttlichem Grunde und Triebe wird. Und diese verschiedenen Punkte müssen unter sich nach einer bestimmten Regel zusammenhängen und aufeinanderfolgen, die das Wesen des Werdens des göttlichen Geistes aus Macht und sich in allen Zufällen und Willensverwirrungen oder Willensversagungen dennoch durchsetzt. All das liegt in dem Begriff der Individualität der Wertrelativität, des Maszstabes und jeweiligen Neuschöpfung. 212. l. Így válik az érték-tannak is középponti fogalmává ez az individualitás-fogalom. 211. l. v. ö. 677. l. Allgemeine selbst individuell ist und nur in Individuen existentiell lebt. (Érdekes, hogy von párhuzamot önmaga és Einstein között. 219. sk. II. Mindég az Egész, az egész vonatkozásrendszer konstruáltatik, de mindég más és más álláspontról; tehát mindég az az Egész, s az Egész konstruáltatik.) — E fejtegetéseknek legalább így jegyzetben, ilyen vázlatos, mozaikszerű, a főbb pontoknak idézetekben való bemutatását azért tartottam szükségesnek, hogy kielégíthessem, vagy legalább segíthessem azt az érdeklődést is, mely részletkérdésünk kapcsán T. egész rendszere iránt feltámadhat. S mindez határozottan bizonyítja T. pragmatizmusát, ha bármily ideális pragmatizmusát is. Mind e dialektikai fejtegetéseknek nem *eredménye* az, hogy a történetfilozófiának a korszerű kultúrszintézis a feladata, hanem *előfeltétele*. Az általános, racionalisztikus ideát azért utasítja el, mert „die konkrete Weltlage verlangt konkrete Maszstäbe“. 193. l. S erősen emlékeztet Bergson célszerűségi elméletére. Lásd Teremtő fejlődés, magyar fordítás 1930. 52—53. II. De T. feladattá tűzi az értelem korlátozottságához kötött eme formát, míg B. túl akar haladni rajta.

⁸²⁾ A fogalom tartalmi értelmezésének, azaz T. történetfilozófiai elméletének, nem pedig történetfilozófiai methodológiájának, — mely jelen értekezésünk tárgya, — vizsgálata teljesen kívül esik tárgyunk körén, önálló vizsgálatot igényel, s így még vázolását is elhagyjuk. Azt már az eddigiekből is tudjuk, hogy a fejlődés az isteni élet kibontakozása a történetben T. szerint, e kibontakozás formáját és módját illető tanait hagyjuk itt el.

leg fejlődésszerűleg tagolt és fejlődésnek felfogott egységévé, már amennyire az egyáltalán áttekinthető. Ilyenformán minden történetfilozófiai fejtegetés középpontjában ez a fogalom áll. Tulajdonképpen az empirikus történelmi vizsgálattal megállapított fejlődésfogalomnak kellene alapul szolgálni a mérték és korszerű kulturszintézis számára. A valóságban azonban mindég az a helyzet, hogy a kutatóban már eleve megvan bizonyos értékrendszer, korszerű kulturszintézis, s ez befolyásolja a fejlődés kialakítandó képét. Az odaadó történelmi kutatás folytán aztán ez az eredeti, nem tudományos értékrendszer módosul, előáll az az objektív szintézis, mely a történetfilozófiának, mint tudománynak a feladata. Ilyenformán ezek a fogalmak, fejlődés, egyetemes történelem, mérték, korszerű kulturszintézis, szoros, felbonthatatlan kölcsönhatásban vannak.

De ebből a szoros rokonságból, mint e rokonság egyik tünete, még az is következik, hogy mint ahogy az értékelésnek két fokát különböztethettük meg, úgy itt is kétféle fejlődésszemlélettel találkozunk. Az egyik, valamely kisebb, empirikus históriai egység benső fejlődését tekinti, a másik ez egységeket az egyetemes folyamatban. Ez az egyetemes folyamat, tehát fejlődése sem tapasztalható már csak azért sem, mert még nem fejeződött be, tehát az egyetemes fejlődés fogalma is azokkal a tulajdonságokkal rendelkezik, mint az előzőkben bemutatott kulturszintézis, objektivitását is ugyanazok a feltételek biztosítják.⁸³⁾ Problémánk is ugyanaz lényegében: „wie kommt man vom Entwicklungsbegriff der empirischen Historie zu jenem universalen, der als Träger und Rückgrat unsere gegenwärtigen Kulturarbeiten dienen kann und in ihr mit vorausgesetzt ist?“⁸⁴⁾ Amint látjuk, célja is éppen oly gyakorlati. Kulturális tevékenységünket kell irányítani azáltal, hogy belőle vonható le a korszerű kulturszintézis alapjául szolgáló mérték, a norma, mely nem más, mint a történelmi fejlődés tendenciájának a formulája.⁸⁵⁾

⁸³⁾ Ges. Sch. III. 223—242. II.

⁸⁴⁾ U. o. 228. I.

⁸⁵⁾ V. ö. u. o. 235. I.: Für den Historiker... ist die Entwicklung eine innere Bewegung des Gegenstandes selbst, in die man sich intuitiv versenken kann und muss, und aus der heraus, wenn es sich um unsere eigene Entwicklung und deren Zukunftsgestaltung handelt in einer Zusammenfas-

Ilyenformán két főproblémája van Troeltsch történetfilozófiájának: az értékten vagy korszerű kulturszintézis és a fejlődésfogalom vagy egyetemes történelem.⁸⁶⁾ A második kérdésre, s ennek összefüggésére az „elsővel hatalmas arányú kritikai vizsgálódás után felel Troeltsch, mely sorra veszi az utolsó száz év valamennyi elméletét, s e vizsgálat folyamán alakítja ki a maga tanát.⁸⁷⁾ E vizsgálatok eredményeként megállapítja, hogy a történelmi fejlődésfogalomban egy univerzális és filozófikus jelentés rejlik, melynek mindég újra és újra ki kell törnie belőle. Emellett az egyetemes történelem problémája a kulturszintézis problémájával szorosan összefügg, ez a fejlődés fogalmából kényszerűen lép elő, tehát e fogalom önálló elemzéséből kell kiindulni. E fogalom lényege szerint tartalmazza a cél, értelem és mérték gondolatát, nem mond azonban semmit ezek tartalmáról. Ez önálló és sajátos tételezés által jön létre. Ezért tehát lehetséges és szükséges a fejlődésfogalom önálló és tisztára logikai vizsgálata, mely megmutatja, hogy már az első és legegyszerűbb logikai feltételek az egyetemes történelmi fejlődés gondolatára irányultságot rejtik. E vizsgálat „Historie und Erkenntnistheorie“ címet viseli,⁸⁸⁾ s talán legpompásabb példája Troeltsch csodálatos komplexitásának. Borotvaéles logika, mely a végső ponton mégis felröppen a misztikumba, szigorúan elméleti tárgyalás, mely mégis az élet szolgálatában áll, belőle indul ki és bele torkol, s következetessége erőszak, szinte a behunytt szem konoksága, hogy az egyest és egészet teljességgé

sung des historisch-konkret-individuellen Zuges und des Strebens zum Allgemeinen die jedesmal neuen und lebendigen und darum selber wieder individuellen Weiterbildungen gestaltet werden müssen.

⁸⁶⁾ Wertlehre oder gegenwärtige Kultursynthese und Entwicklungs-idee oder Universalgeschichte. u. o. 243. I. jegyzet, v. ö. u. o. 694. I.: es gibt zwei Hauptthemata der materialen Geschichtsphilosophie: die gegenwärtige Kultursynthese und die Universalgeschichte. A feladatot már 1904-ben is ebben látta: gliedernde, entwicklungsgeschichtliche und zur Substanz des Geistes — mely nem egyéb, mint az értékrendszer — vordringende Geschichtsphilosophie. Ges. Sch. II. 715. I.

⁸⁷⁾ Ges. Sch. III. 243. I. jegyzet: mustert die vorhandene Lehren nicht von einem fertigen Standpunkt aus, sondern als Hilfsmittel zur Gewinnung einer eigenen Theorie.

⁸⁸⁾ U. o. 656—693. II.

markolja össze. Mindebből az is következik, hogy a történelemlogika és történetfilozófia szempontjainak ugyanazon kevertségével, differenciálatlanságával találkozunk, melyet már megfigyeltünk. A szakasz Troeltsch ismeretelméletét tartalmazza, s rendkívül fontos adat szerzője egész gondolatvilágának, rendszerének ismeretéhez; a mi esetünkben azonban csak az útfélre esik, mi meglegedhetünk, s meg is kell elégednünk, ha késedelem nélkül akarunk utunkon tovább haladni általános jellemzésével és a mi tárgyunk szempontjából fontos pontok kiemelésével.

Mindenekelőtt a történeti fejlődés fogalmának sajátos jelentését kell kiemelnünk. E fogalomnak az alapja először is a szellemnek a lényege, mely abban áll, hogy ideái ösztönzésére saját tendenciái irányában teremt, természetesen állandó hatásvizonyban geográfiai és biológiai feltételekkel meg mindenféle útját keresztező véletlenekkel, s eközben egy logikusan felfogható folyamatot hoz létre tevékenységével. Másodszor a szellem ama képességén alapszik e fogalom, hogy bizonyos állandó vagy változó természeti, szociális vagy történeti adottságokat felvesz, magába olvaszt és a bennük megragadott irányhoz való alkalmazkodással egy logikusan haladó összefüggés benyomását kelti.⁸⁹⁾ Ezt a fejlődést jellemzi, hogy egy individuális egész kibontakozása, az egész szellem- és értékvilág individuális, gazdag konzekvenciájának a valósuló tevékenysége, s mindenekfelett jellemzi az egyeseket összekötő értékösszefüggésnek, tendenciának logikus-teleológikus karaktere. Mármint, amint a történelmi értékelés mértéke esetében láttuk, úgy itt is kétfajta fejlődésfogalommal van dolgunk: a történelemírás és a történetfilozófia fogalmával. Az empirikus história esetében nincs különösebb nehézség, mert azok a fejlődési egységek, melyekkel ő dolgozik, mindég szemlélhetők és tiszták, magyarázatukhoz nem szükséges, sőt nem is szabad általános metafizikai spekulációkkal kezdeni. Annál nagyobb kérdés, hogyan jön létre a

⁸⁹⁾ Ennek a szellem és valóság közti viszonynak, „Auseinandersetzung“-nak az eredménye a „Kompromisz“, melynek középponti helyére T. életnézetében már rámutattunk, s melynek elméletét legbővebben a *Der Hist. u. s. Überw.* adja, történelmi ábrázolását pedig a *Soziallehren*. Eredetéhez lsd. *Ges. Sch.* II. 721. l. v. ö. u. o. IV. 818., 12. ll.

történetfilozófia fejlődésfogalma, mely már nem a szemléleti, empirikus egységekre vonatkozik, hanem éppen ezen egységek fogalmi szintézisét fejezi ki. Ennek a fogalomnak a logikai lehetőségét kell kinyomozni. Min alapszik konkrétan az összefüggés és hogyan fogjuk fel? Mert a pusztán összegezés és oknyomozás nem vezet el hozzá. Amint Troeltsch írja: „worauf die in ihren Tendenzen und Ideen erkennbare, in logischen Konstruktionen darstellbare Kontinuirlichkeit habhaft werde, da sie aus bloßen Summierungen und bloßen Kausalmethoden nicht zu gewinnen ist“. Vajjon ez a fejlődésfogalom csak „logikai arrangement“ vagy pedig a dolgok folyásából tényleg kitetsző benső összefüggés?

Felveti a kérdést, nem lehetne-e magyarázatot találni úgy, ha a történeti fejlődést a kozmikus fejlődésből vezetjük le; de elutasítja, miután a két fejlődés egészen különmemű. Az a gondolat, hogy a szervetlen és szerves világ a legmagasabb rendű emberi szellemig egységes fejlődési láncba tartozik, nyilván megfelel a valóságnak, de a történelmi ismeret számára semmit nem jelent. A történetben a haladás mindég mint az emelkedés hite és kötelessége jelenik meg, s az emelkedés éppen e hit és kötelességtudat által jön létre. De a tényleges lefolyásról, az összefüggésről és főként a kultúrszintézisről még ezzel sem mondtunk semmit.⁹⁰⁾ Meg kell tehát maradnunk a historikus módszer mellett, ki a tárggyal való érintkezésből meríti ismeretét. Nem szabad azonban elfeledni, hogy azok a kategóriák, melyeket a historikus használ, a filozófia területéről valók, s minden nagy történelmi szintézisnek eleve filozófiai háttérének van. A fejlődésfogalom meg különösen nem absztrahálható tisztán az empirikus történelemtudomány eljárásából. Mindezeknél fogva kérdésünk nem egyszerű logikai kérdés, hanem ismeretelméleti.⁹¹⁾

Troeltsch ismeretelmélete, éppúgy, mint értéktana, az azonosság tételén alapul. Az isteni szellem és az emberi szellem identitása biztosítja a megértés lehetőségét, — mint fentebb

⁹⁰⁾ U. o. 667. l.

⁹¹⁾ T. így tesz különbséget a két diszciplína közt: Die Logik dient in Wahrheit zur Ordnung der Erfahrung und zu nichts anderen. Die Frage dagegen nach dem Verhältnis der logisch geordneten Erfahrungsbilder zur Realität ist ein Problem der Erkenntnistheorie. U. o. 673. l.

már láttuk ezt a tant, — megértését mind az egyes szellemeknek, mind a történetben tünetkező nagy szellemi összefüggésnek, egyetemes tendenciának. Ilyenformán megismerésünk korlátlan lehetne. Korlátot szab azonban elébe az, hogy a szellem testbe van zárva, s csak az érzéki közvetítés útján érintkezik szellem a szellemmel. Troeltsch ennek a hangsúlyozásával elhárítva látja a misztikum veszedelmét, mely ellen határozottan felemeli szavát.⁹²⁾ Ilyenformán minden fejlődésfogalomban ott van a szemléletiség eleme, s nem egyéb e fogalom, mint magának a valóságos fejlődésnek az önmagára eszmélése, természetesen a közvetítő közegeken keresztül, s az emberi mivolt minden korlátozottságával terhesen. S e korlátokon belől valóban a lényegyet ragadja meg, mert alapja a lét és érték, idea és való, szubsztancia és változás egysége, identitása. Troeltsch szavaival: „Darin ist letztlich die Anschaulichkeit aller Entwicklungsbegriffe, der historischen insbesondere, also die Anschaulichkeit des Begriffs überhaupt, begründet der in keiner Realwissenschaft einen letzten Rest von Anschaulichkeit austilgen kann, beim seelisch-geistigen, auf Körperlichkeit begründeten Leben aber sie in besonders hohem Masse festhält. Die Entwicklungsbegriffe sind also nichts anderes als die Selbsterfassung der inneren, geschauten und durch die Vermittelungen miterlebten, werdenden Sinnzusammenhänge des Geschehens selbst mit all den anthropologischen Einschlügen, Begrenzungen und Kunstgriffen, vermöge deren sie einer Oberflächenbetrachtung überhaupt als blosze Kunstgriffe oder als rein logische, aus allerhand Erwägungen zusammengeflückte Gültigkeiten erscheinen können. In letzter Linie gehen sie auf der innere Bewegung des Weltlebens selbst zurück und bedeuten in ihrem letzten und tiefsten Grunde als Einheit von Sein und Sinn, Tatsache und Ideen, Substanz und Bewegung den eigentlichsten Gegenstand der Metalogik . . .“ Ha e mondatokat az eddigiekkel összefüggésben nézzük, látjuk, hogy ezen a metafizikai alapon találkozunk és függ össze történeti individualitás,

⁹²⁾ Aber freilich ist nun alles das von einer phantastischen Mystik freizuhalten. Es bleibt immerdar beider *Bindung solcher intuitiven Erkenntnis an einfache oder abgeleitete sinnliche Vermittelungen*. Nur durch die Einwirkung von fremden Körper her und durch körperliche Wahrnehmung wird diese Intuition aktualisiert. U. o. 684. 1.

mérték, kulturszintézis és egyetemes történelem. Troeltsch egész elmélete valóban egy hatalmas rendszer egységében fejlődik ki, ha mindjárt vitatható is az alap biztonsága és a fogalmi vonatkozások számai egyik, másik helyen megoldatlan kérdéseken vólnak is keresztül.

Mi következik mármost mindebből a fejlődésfogalom kialakításának a gyakorlatára nézve? Mindenesetre a konkrét, időben és térben zárt történelemszoportokból indul ki. De ezek az egységek természetesen utalnak egyfelől konkrét kauzális összefüggésekre, másfelől az általánosra, mely bennük individualizálódik, tehát az egyetemes történelemre. Ez pedig a dolog természete szerint az egész emberiség történelme akar lenni, mind színterének egyetemessége, mind az idő végtelene, mind reális-kauzális összefüggés, mind pedig az egységes értéköszszefüggés tekintetében. Ez a teljesség azonban ténylegesen nem áll fent sem időben, sem térben, s amennyire fentáll, az sem tekinthető át. S a nagy egységek közt nincs valóságos kauzális kapcsolat, s egységes kulturális értérendszer sem köti őket össze. Mindenekfelett pedig, a jövő végtelene teljesen ismeretlen, a lehetőségek roppant számából kiszámíthatatlan, tehát nem tagolható be egy egységbe, melyet a történet egész processzusából merített értelem organizál. A történetfilozófia múltjának példáin mutatja ki Troeltsch, hogy az egyetemes történelem, mint jelentés- vagy értékegység csakis erőszakosan állított célgondolat, fejlődésfogalom segítségével konstruálható meg. Vagy egy merőben ahisztórikus gondolat által, mely csak annyiban van összekötötésben a történettel, hogy a jelen valamely gondolati tartalmát absztrahálja és emeli abszolúttá, vagy pedig összehasonlító módszerrel próbálja a történeti sokféleséget egységbe hozni, az analógiákkal az általános lényegét gondolván felderíteni, mely az analóg esetek változataiban tünetkezik. Mondanunk sem kell, hogy ez a mód is éppen a történetiség jellemző sajátágát ejti el. Itt is, ott is a históriai szkepszis és pesszimizmus forrásai fakadnak fel a meddő kísérletek nyomán. Így állunk korunk történetfilozófiai válsága előtt.⁹³⁾

⁹³⁾ A történelmi optimizmus és pesszimizmus kérdésével foglalkozom vázlatosan a Napkelet 1931. évf. 323. sk. II.-n.

Az eddigi fejlődésfogalmak ellentmondásokkal teljes viszonyban vannak az egyetemes történelem problémájával, noha úgy látszik, hogy emennek amabból kell következni, s hogy hitelét csak abból szabad mérítenie, hogy a fejlődés iránya kielemezhető az empirikus anyagból. Ezzel a meggyőződéssel azonban nem elégszik meg Troeltsch, ámbár identitás-elméletével kielégítő ismeretelméleti alapját is véli adni. Az a másfél lap, melyen mostmár végérvényes elméleti programját összegezi, egyike a legkülönösebbeknek a filozófia irodalmában. Láttuk, megállapította, hogy minden történetfilozófiai konstrukció a jelen talajából nő ki és területi korlátozottság, s a korszerűség elkerülhetetlen bélyegét viseli magán; nem egyéb, mint korszerű kulturszintézis, bármint is igyekezne ideálisan absztrakt lenni és bármint is igényli magának a tiszta theória és egyetemes érvény jellemét. Az ő konstrukcióját mármost éppen az különbözteti meg ezektől a régibb elméletektől, írja, hogy tudatosan a jelen szükségleteit akarja kielégíteni, s minden igyeke vése, methodikai kutatásai arra irányulnak, hogy éppen ezt a szükségletet elégítse ki mennél tökéletesebben.

Az egyetemes fejlődéshez, írja, nélkülözhetetlen a jelentésegység és a jelentésvonatkozás. Ez azonban egy még le nem zárt folyamatban nem található fel tisztán történelmi kontempláció útján. Legfeljebb a történelmi alakulatok végtelen sokféleségét és végtelenül sokféle kapcsolatukat mutathatja ki. A humánus számtalan lehető formáit tárhatja elénk, s nem egyéb, mint „Kaleidoskop und enzyklopädische Bildungsidee: wenigstens ist das die populäre Vergrößerung jener Kontemplation“. Ez azonban minden varázsát elvesztette a mai szociális krízis és szellemi-vallási szükség idején a szűkülő világ számára. Nem ismeri ez többé, írja Troeltsch, és nem szereti az általános emberiséget, mely e képekben kiteretődik. Saját tulajdon lényege és értelme felől akar biztosabb lenni, a humanitás új és tisztább emberiség vezérlő eszméjét akarja feltalálni és bármennyire is tartja magát a kritikus, tudományos gondolathoz, a történetből az élet számára keres ismeretet. Ez a törekvés eredményezi azt az egyetemes történelmet, melyet a korszerű kulturszintézis ideája organizál és azt a korszerű kulturszintézist, mely a mi történelmi életösszefüggésünk fejlődési ösztönéből merül fel. Ez a korreláció jellemzi a mai történetfilozófiát.

s e probléma megoldása nem valami fantasztikus, poétikus kép, sem valami mesterséges szüleménye a gondolkodásnak, hanem a tiszta szemlélet műve, mely minden segédeszközt lelkiismeretesen felhasznál a legszigorúbb realisztikus érzékkel, s műve egyuttal egy határozott, a jövőben megvalósítandó célra törekvő akaratnak, mely ama fejlődés-képpel végső mélységeiben racionálisan soha fel nem deríthető viszonyban van. Az ilyen történetfilozófia az adatok konstruktív felépítését kívánja, s hozzá az adatokban magát kinyilatkoztató isteni ideában vetett hitet, mely az egyetemes történelmet, minden, szinte szemmel láthatatlan átmenetek ellenére is, határozottan megkülönbözteti a fejlődés empirikus kutatásától. Ezért tartozik az egyetemes történelem a történelemhez és történetfilozófiához egyaránt, s nem pusztán az exakt, empirikus kutatáshoz. Illuziómentes kritikai ténykutatás és gondos fejlődéstörténelmi konstrukció, mert a valóság minden iszonyatossága és vétké ellenére is a valóság ismeretét tartja minden igazság előfeltételének. Nem akar sem költészet, sem apriori rendszer lenni. És mégis kénytelen egyuttal átadni magát az ethikai elhatározásnak és a valóságban hatékony ideákban vetett vallásos hit ösztönzésének engedni, — különben teljesen lehetetlenné válik. Annak a kérdésnek a megoldásáról, hogy vajjon a valóságról alkotott fejlődés-kép valaha a valóságnak megfelelővé alkotható lesz-e, le-tesz, s *a problémát a történeti folyamat kontemplatív tárgyalásának és a korszerű személyes célvetésnek a viszonyában látja.*

A tudományos heroizmusnak különös példája ez, a Troeltsch-é, melyre szellemének alkata prédestinálta. Sokkal gyakoribb a másik, az, amikor a kutató küzd ember voltának korlátai ellen, melyek az ideális tudományosság céljainak elérésében gátolják, feladatát túl e korlátokon szabja, az ideálhoz méri, s azt minden erővel igyekszik megvalósítani. A Troeltsch heroizmusa az alázaté, az „innerweltliche Askese“ ez is, melyről a *Soziallehren*-ben beszél. Tisztán látja a korlátokat, sőt erősebben, mint a nyílt lehetőségeket, s vállalja őket. És éppen ezt a korlátozottságot tűzi célul, feladatul, ezt a korlátozottságot, — melyet más csak lebirandó gyengeségnek tekint, — ezt teszi ideállá, s ezt akarja mennél tökéletesebben szolgálni, ennek a megvalósítását tekinti problémájának, s ehhez keresi az eszközö-

ket. Igen, ehhez hősiesség kell, lemondani végtelenbe táguló feladatok szolgálatáról és korlátozott és időleges szolgálat teljesítésére vállalkozni, sőt éppen ezt a múltó értékű szolgálatot akarni.

IV.

Pedig Troeltsch történetfilozófiája egészen szűkkörű és időleges, a gyakorlatban még inkább az. A történetfilozófiára nem vár egyéb, mint az európai kultúrtörténelem szerkezetének a megállapítása. A *Historismus* utolsó, negyedik fejezetének, mely a történetfilozófia *gyakorlatának* lehető feladatát vizsgálja, a címe: „Über den Aufbau der europäischen Kulturgeschichte“. Ezeknek a fejtegetéseknek az ismertetésével már röviden végezhetünk, mert témánknak megfelelően csak azzal kell megismerkednünk, mért ezt tekinti Troeltsch a lehetséges gyakorlati feladatnak; megvalósításának módja tárgyunk körén kívül esik.

Kiindul abból, hogy a történetfilozófia két nagy kérdése, mint tudjuk, a korszerű kulturszintézis és az egyetemes történelem. A kettő szoros viszonyban áll. Az első szubjektív feltétele a másodiknak és a kiválasztást meghatározó ideál, a második pedig objektív háttére és anyaga az elsőnek. Kölcsönös meghatározás, kölcsönös függés, tehát cirkulációs viszony ez, mint ahogy ilyen körforogatást látunk mindenütt, ahol a végső alapokra megyünk vissza, jegyzi meg Troeltsch.⁹⁴⁾ Ezt a cirkulust csak az intuitív pillantással oldhatjuk fel, mely egyszerre ragadja meg mindkét tényezőt. Rögtön ezután azonban ismét szét kell választani a két szemléletet, hogy egyik eredményét a másik eredményével, s viszont, megerősíthessük, s így az intuitive nyert eredményt racionalizáljuk. Ez az utólagos igazolás azért lehetséges, mert meg vagyunk győződve arról, hogy lényegi összetartozás áll fent köztük. „ . . . weil wir von der Entsprechung beider im Wesen der Dinge überzeugt sind und daher auf beiden Seiten objektive Elemente zu finden hoffen dürfen, die aufeinander hin-

⁹⁴⁾ A rithmusnak és periódusszerűségnek, mint a lét lényeges sajátágának a kérdését a természetfilozófia kérdéseig nyomozza a Historismus egyik szakaszában, mely a történet és természet viszonyát tárgyalja, 83—102. ll. V. ö. Kretschmer: Geniale Menschen. 1929. 109—111. ll.

weisen“. E meggyőződés alapja természetesen a valóság egységébe és értelmébe vetett vallásos hit. Az identitás tételét állítja ez is, azt a tételt, melyen Troeltsch egész monumentális épülete emelkedik. Ebből az következik, hogy mind a korszerű kulturszintézis, mind az egyetemes történelem alkotása közös kezdetből indul ki, egy alapérzésből, melyet Troeltsch „Vorgefühl“-nek nevez, s ez történelmi ismeretekből és praktikus-ethikus elemekből keveredik össze, általános és alakatlan, tárgya pedig a két jelenség kölcsönös összefüggése és megfelelősége. Ebből az érzésből hajt aztán ki a történetfilozofálás műveletének két ága, s csak miután egyik is, másik is gondosan végigvizsgáltatott és kidolgoztatott, akkor hangoljuk aztán össze a kettőt, — „stimmen wir sie beide wieder aufeinander“, — s ez összehangolás teljessége a dolog természete szerint csak szakadatlan közeledésükben volna megvalósítható, de e közeledés vég nélküli folyamat, a teljesség soha el nem érhető. Az egyes gondolkodók és kutatók gyakorlata vagy egyik, vagy másik tényezőre fekteti a súlyt, s így tolódik el vagy egyik, vagy másik irányba maga a konstrukció is.⁹⁵⁾

Ez azonban még mindig nem olyan megoldása alapproblémánk körforgásának, „wie es für den Fortgang unserer Gedanken nötig ist“, megy tovább Troeltsch ránézve igen jellemző fordulattal. Nem nyugodhatunk meg abban, hogy e két művelet és eredményeik a végtelenben közelednek egymáshoz, mert tárgyuk nem stabil, változatlan, mely újra és újra tetszés szerint munkába vehető, hanem mozgalmas, elfutó, változó történés, — ne felejtjük el, hogy az *egész* történet az anyag, nemcsak a múlt, de a jelen és a jövő is! — úgy, hogy minden újrafelvétel mindég új viszonyokat és kérdéseket talál maga előtt, s minden megoldás egyszersmind gyakorlati állásfoglalás az események áradatában, „im Drang der Ereignisse“. Az a kérdés tehát, nem oldható-e meg a cirkulus még eredményesebben és a gyakorlat számára használhatóbban.

Az eredményesebb és használhatóbb megoldást Troeltsch abban látja, hogy a kölcsönös viszonyt még jobban széttagolja. A korszerű kulturszintézis ugyanis nem kívánja egyáltalában, hogy a történeti összefüggés teljes, hiánytalan, minden egyes

⁹⁵⁾ Ges. Sch. III. 694. sk. II.

ponton kidolgozott képét vonjuk meg. Hozzá csak a nagy főmozzanatok, a különösen jelentőségteljes kulturális alakulatok szemléletére van szükség, melyek a történet folyamából kiemelkednek, s annak a témának a hangjai, melyet a jelen kénytelen újra és újra átdolgozni és az új melódiával összekötni. Ezeknek a tényeknek az objektív, tudományos ismeretét a történetfilozófus az empirikus történelemírástól kölcsönzi, kutatásuk nem az ő dolga, hangsúlyozza Troeltsch. Az azonban korántsem kötelező ránézve, hogy közvetlenül a historikusok által rajzolt fejlődésvonalhoz csatlakozzon, sőt egyáltalában nem is használhatja azt a fejlődésvonalat, mert ő nem is akar közvetlenül és minden további nélkül csatlakozni a legutóbbi összefüggéseket létrehozó fejlődés vonalához, már csak azért sem, mert a mindenkori jelenben *sohasem egyetlen* fejlődésvonal mutatkozik, hanem mindég számos különböző és ezért egymással harcot vívó irány. A történetfilozófus éppen ezen harc fölé akar emelkedni, köztük igazságot tenni, azáltal, hogy e harcot történeti forrásaiból megérti, gazdagítja, kiegyenlíti, átalakítja és új kapcsolatba töri; eközben természetesen tekintettel van a jelen kívánalmaira, de egyszersmind relative felszabadítja magát hatalmuk alól azáltal, hogy elmerül ezeknek az egykori és továbbható kulturális alakulatoknak a szemléletébe. Csak ezúton képes relative teremtő lenni és a jelent széttagoló fejlődési irányokból a maga részéről új tendenciát fonni.

Mit jelent ez? Azt, hogy problémánk megoldása nem az egyetemes fejlődés történelme, hanem kulturánk nagy rétegei szerkezetének az ábrázolása, amint az a történelemből kitetszik. „... es handelt sich für die Lösung unseres Problems gar nicht unmittelbar um die universale Entwicklungsgeschichte selbst, sondern den *aus ihr ersichtlich werdenden Aufbau der grossen Schichtungen unseres Kulturkreises*. Das setzt eine Entwicklungsgeschichte voraus, ist aber selbst etwas anderes“.

A gyakorlatban ez az egyetemes történelem periódizálását, a korszakokra osztást jelenti, mely nem más, mint a nagy kulturális összefüggéseknek az egymástól való elkülönítése, az elválasztó cezurák beiktatása, s e cezurák közé zárt nagy, jellegzetes kulturális totalitásoknak általános jellemzése és fogalmi meghatározása, jelentésük összefoglalása által. „In sol-

cher Periodisierung liegt das eigentlich philosophisch Element der Universalgeschichte, — állapítja meg Troeltsch, — und an sie kann sich die Heraushebung der groszen Massive anschliessen, die vom Schicksal übereinander geschichtet worden sind und die es sozusagen neuumzugraben und bis zu einem gewissen Grade neu zu schichten gilt, oder vielmehr deren Schichtung in einem neuen Lebenszusammenhang mit der Gegenwart gebracht soll“, jellemzi őszinte szavakkal ennek a műveletnek a célját.

A fejlődés gondolata helyére a szerkezet gondolata lép. S ennek az ábrázolása válik problémánkká. Mert ez a szerkezet, a korszakokra oszlás nem közvetlenül szemlélhető tény. A periódizálás művelete tehát mindig bizonytalanságban és szubjektivitásban tapogatózik. A cezura sohasem kapcsolódhat meghatározott évszámhoz, mert a régi még mindig tovább él, mikor az új már megszületett. Csak általános jellemzés lehetséges. „Es kann sich überhaupt nur um Charakterisierung a potiori handeln“. De nem is a periódus határozott időbeli körülzárása a dolog lényege. Az a fontos, hogy a nagy kulturális egységnek az önállósága világosan és objektíve megállapítható. A beosztás elvi alapja, a csoportok összefoglalása vagy tartalmi jellemzése körül van aztán bizonyos labilitás és függés az egész fejlődés általános felfogásától. Azonban ez sem szubjektív önkény. Minden történetileg lefolyt — „historisch zu Ende gelebt“ — periódus esetében lehetséges igazán objektív felosztás és jellemzés. A periódizálás és felfogásmód változása összefügg a tárgyi ismeretek bővülésével, a fejlődésmenetben való elmélyedéssel, a döntő pontok felfedezésével. Ez az, ami a „történelmi ártértékelés“ neve alatt tudományos, sőt laikus közéletünkben is annyi vita és félreértés tárgya mai napság.⁹⁶⁾ De ahol egyszer igazán nagy korszakhatárt láttak légyen, teszi hozzá Troeltsch, ott az a valóság megpillantása, „da setzen sie sich auch durch die Kraft ihrer Anschaulichkeit und Konstruktion durch“.

Van egy pont azonban, ahol a határ megvonása szükségszerűen erősen szubjektív feltételekhez kötött: a modern kor kezdete ez, azaz azé a koré, melyben a jelen és jövő döntő kul-

⁹⁶⁾ V. ö. cikkem: A történelmi ártértékelés. Nyugat 1930. I. 519. sk. II.

turproblémái kialakultak, „und — teszi hozzá — für die es leider kein anderes Wort zu Bezeichnung gibt. Jedes andere wäre ja eine inhaltliche Charakteristik, die hier eben gerade das Fragliche ist“. Ez a periódus lezáratlan, s bár kezdetének a meghatározása mindég a történet testén való szemléleti „bemetszés-től“ indul ki, a bemetszés jelentőségének értékelése attól függ, hogyan gondolja az ember a továbbfejlődést, hogyan gondolkodik az ebben a periódusban fellépett új elemeknek a hatalmáról, jelentőségéről és tartalmáról. Itt valóban minden az eljövendő dolgok felfogásától függ, azonban a periódizálás mégis az önkénynek kiszolgáltatva, hanem rá van bízva a konstruktőr tekintetének az élességére, ki a jelen harcoló erői közt egy döntő, mind a többit legyőző és meghatározó, s meghatározott pontokról kiinduló vonalat vél felismerni. Ez tehát nem merőben szubjektív felvétel, de helyessége igazolhatatlan, mert az ellenőrző próba lehetetlen, azt csak a jövő adhatja. Troeltsch itt nem teszi hozzá, de elméletét mostmár ismerve, mi bátran hozzá tehetjük, hogy az ő elgondolása szerint a jövőt ez az ilyen úton megkonstruált irányelv alkalmas alakítani és azután éppen ennek az alakításnak a bekövetkezett ténye igazolja a konstrukció érvényét. Emlékezzünk arra, amit arról mond, hogy a vallásos meggyőződést sohasem lehet elméletileg igazolni, hanem csak az élet igazolja azt utólag, azzal, hogy a vallásos eszme alkalmas az élet minden kérdését rendszerbe fogni és megoldani.

Mi lesz tehát a történetfilozófia feladata végérvényes fogalmazásban? Az európai kulturtörténetnek objektív periódizálása, legalábbis a lezárt korszakokban, de megközelítőleg az újkorban is, s ennek megfelelő konstrukciója szerkezetének, felépítésének. A legfontosabb és legnehezebb pont pedig a modern szellem kezdeteinek és alapjainak a megjelölése. „Es gibt also eine objektive Periodisierung zum mindesten für die abgeschlossenen Hauptstrecken, annähernd auch für die moderne Welt, und dementsprechend für die Konstruktion des Aufbaus der europäischen Kulturgeschichte. Der wichtigste und schwierigste Punkt ist dabei die Ansetzung des Beginnes oder der Grundlagen des modernen Geistes“.⁹⁷⁾

⁹⁷⁾ Ges. Sch. III. 699—703. II. — Érdekes volna egybevetni a periódizálás kérdését a történeti idő kérdésével T.-nél. Lsd. hozzá u. o. 56. sk. II.

Ez a feladat, voltaképen ténymegállapítás, bizony szegényes *filozófiai* feladat, s még szegényesebbé válik mire egészen konkrét formát ölt. Könyve utolsó hetven lapján nagyjában vázolja Troeltsch e feladat megvalósításának a tervezetét, — elmúlhatatlan értékű fejtegetések az európai kultúra szelleméről és genezisééről, — s arra a belátásra jut, hogy az objektív periódizálásnak is súlyos akadályai vannak. Igazán objektív periódizálás csak a szociális-gazdasági-politikai-jogi alapépítményből⁹⁸⁾ kiindulva lehetséges, mert csak ez mutat szilárd, minden egyebet hordozó és meghatározó, s azonkívül könnyen felismerhető, szemlélhető, fogalmilag analizálható strukturális összefüggést. Egyenesen ez a külsőlegessége biztosítja a periódizálás eme eszközének az objektivitását. De nemcsak ezért kell a szociális-gazdasági alapépítmény változásaihoz ragaszkodnunk, hanem azért is, mert minden szellemi, civilizációs és kulturális mozzanat ezen az alapon nyugszik, s vele már ősi, eredeti strukturájában össze van kötve. A szellemi életnek mintegy a keretét alkotja a materiális, — szó sincs tehát arról, hogy Troeltsch materiálista volna! — s éppen ezért ez a külsőséghez tapadó, objektív periódizálás mégis a benső élet legmélyéig hatol. Hogy azután e kétirányú életnyilvánulásnak van-e közös gyökere, melyben differenciálatlanul foglaltatnak, az nagyon valószínűnek látszik, de odáig emberi tekintet alig hatolhat.

Ám a periódizálásnak egyéb nehézsége is van: az átmenetek pontos felvételének és ábrázolásának a lehetetlensége, mely a lélektani és egyéb elemek roppant bonyolultságában leli eredetét. „Daher bleibt bei aller Aufdeckung der gleitenden und psychologisch vermittelnden Übergänge doch eine solche Periodisierung mehr eine Aufeinanderreihung und Verbindung grosser aufeinanderwirkender Komplexe als eine Einsicht in die innere Notwendigkeit und Kontinuität des Werdens“. Nem is ezt keressük tehát, nem is a periódizálást szorosan véve, hanem éppen csak a szerkezetét, a rétegződését az európai kulturtörténetnek. „Wir fragen nicht nach den Prioden, insofern sie sich aus der Entwicklung ergeben, sondern nach dem Aufbau, insofern er sich aus den Ergebnissen der grossen Perioden aufschichtet“.

⁹⁸⁾ Unterbau, a történelmi materiáлизmusnak ezt a kifejezését használja, anélkül természetesen, hogy a terminushoz fűződő elvet is elfogadná.

Mindezt összefoglalva: a történetfilozófia, melynek célpontjában az „Aufbau“ gondolata áll, nem érhet el és nem is szükséges elérnie az élet legvégső és legmélyebb eleméig, hanem a legkonkrétabb, legszemléletibb jelenségfajok alapján osztja fel és jellemzi a történet menetét a maga kulturkörén belől, s a felosztást sem végezheti el, s nem is szükséges elvégeznie az egész fejlődés folyamán, hanem csak azokat a periódusokat emeli ki, melyekből a mai élet döntő elemei hajtottak ki.⁹⁹⁾ Mert az egyetemes történelem, a történetfilozófia és a jövő képének a kialakítása mind nem egyéb, mint megértése ilyené válásunknak, saját fejlődésünknek.¹⁰⁰⁾

És még valami: aktiv belenyúlás a történet menetének az irányításába. Ez természetesen nem lehet egyetlen tudós műve, hanem sokaké, akik kezdetben ugyan csak csendben, a maguk személyisége határain belől tevékenykednek, de aztán embertársaik széles körében terjesztik azt az újat, melyet szintetizáló alkotásukkal nyertek. Csak így jöhet el az új korszak, az új élet. A leghatásosabb volna, írja Troeltsch, — és talán itt tűnik ki leghatározottabban, mennyire nem a tudomány autonom érdekei a fontosak előtte, hanem a gyakorlati élet elsősorban, s ezért a tudományt is hajlandó a második sorba állítani, ha valami alkalmasabb eszközt ismer, — a leghatásosabb volna egy

Az „Unterbau“ és szellemi-kulturális „Überbau“ viszonya T.-nél — szelleme komplexitása folytán — igen érdekesen alakul, s érdemes a tanulmányozásra. Lsd. hozzá különösen a Soziallehren-t.

⁹⁹⁾ Ges. Sch. III. 755. sk. II. v. ö. u. o. 765. l.: Aber der Gedanke des Aufbaues verlangt nur, dasz wir daraus die groszen elementaren *Grundgewalten* herausholen, die unmittelbar, nicht bloss für das gelehrte historische Wissen und einen von ihm erfüllten Schulunterricht, bedeutungsvoll, wirksam und anschaulich sind. Diese Grundgewalten in ihrem ursprünglichen Sinn und ihrem Herauswachsen aus der historischen Bewegung verständlich zu machen, damit unserer geschichtlichen Erinnerung die entscheidenden Akzente aufsetzen und sie in Hinsicht auf die Gegenwart zu gliedern, schliesslich das in der modernen Welt sich herausbildende Verhältnis dieser Grundgewalten zueinander und zu dem modernen Leben zu erfassen: das ist die Idee eines Aufbaues der europäischen Kulturgeschichte. — Csak mellékesen jegyezzük meg, hogy az „Aufbau“ jelentése körül is minduntalan ott van a bizonytalanság, illetve kétértelműség, melyre már rámutattunk: hol a történet valóságos strukturáját jelenti, hol a történelem szerkezetét.

¹⁰⁰⁾ U. o. 710. l.

hatalmas művészi szimbolum, mint például egykor a *Divina Commedia* vagy a *Faust* volt. Az ilyen alkotás ugyan szerencsés véletlen, s inkább csak egy-egy korszak végén szokott ki-
virulni. Az új kulturszintézisnek tehát nélküle is létre kell jönni, s ő, Troeltsch, meg van győződve, hogy most, amikor a világháború az összes eddigi korszakokat olvasztó tégelybe vetette, ez az új szintézis nem lehet messze. A történetfilozófia feladata ezt szolgálni. S a maga gondolatkörén belől klasszikusan csengő szavakkal fejezi be művét: „Die Idee des Aufbaues heisst Geschichte durch Geschichte überwinden und die Plattform neuen Schaffens ebnen. Auf ihr musz die gegenwärtige Kultursynthese beruhen, die das Ziel der Geschichtsphilosophie ist“.¹⁰¹⁾

A történetfilozófia feladata.

Troeltsch gondolatkörén belől maradvá és alaptételeit elfogadva valóban a korszerű kulturszintézishez jutunk a történetfilozófia feladataként. Ez a logikai következmény, ha elfogadjuk, hogy a történetfilozofálás forrása a jelen megértésének és a jövő alakításának a vágya, célja pedig az ehez szükséges értékelő mértéknek a kidolgozása, amint ezt Troeltsch tanítja. Itt logikai törés nincs. A korszerű kulturszintézis valóban a lehető feladat a történetfilozófia számára, ha célja a mérték alkotása, s a mérték alkotása feltétlenül célja, ha forrása a jelen és jövő alakítása normájának a vágya. Azonban nagyon kérdéses, hogy a történetfilozofálás forrása csakugyan ebben keresendő-e. Le-

¹⁰¹⁾ U. o. 771—772. ll. — T. másik történetfilozófiai műve, *Der Historismus und seine Überwindung*, ismétlem, semmit sem változtat a történetfilozófia céljának illetlen kitűzésén. Lsd. főként 3., 33., 37., 39., 44., 47. sk., 67., 59. sk. ll. E helyekből kitetszőleg a könyvben foglalt fejtegetések dialektikai menete a következő: 1. A feladat a történet folyamában valami szilárd, állandó normát felfedezni. 2. Ez lehetetlen, csupán a személyes korszerű kulturszintézis lehetséges. 3. Hogyan válik ez közszellemmé? Mert T. ebben a könyvben is gyakorlati szolgálatot vár a történetfilozófiától, a jövő alakításában való közreműködést, ezért veti fel, hogy a személyes kulturszintézis hogyan válik közszellemmé. Ez és a kulturszintézis etikai vonatkozásai azok a kérdések, melyeket talán tüzetesebben tárgyal itt, mint a nagy Historismus-ban. De itt sem tesz hozzá újat. Ellenben alighanem fölülmulhatatlan szépségűek mind kompozíció, mind az előadás tekintetében. T. tudományos stílusának vizsgálata sok tanulsággal szolgálta.

het-e itt egyáltalában általánosítani? Troeltsch esetében mindezenesre ez a vágy a forrás. S mindenesetre nagyon mély emberi sajátsággal állunk szemben. Troeltsch célvetésének a közönséges életben az időnkénti számotvetés felel meg, különösen valamely sorsfordulat idején. De nem tehetjük-e fel, s nem bizonyíthatnók-e példákkal, hogy a történetfilozofálás forrása sokkal általánosabb és sokkal elemibb elbámulás, eltűnődés és aggodalom: mi általában a történet értelme, célja? Ez már sokkal primitívebb reflexió fokán előállhat, míg az a törekvés, hogy a jelen a múltból, s a kettőből a jövő tennivalóit akarjuk megérteni, a reflexió sokkal magasabb fokát tételezi fel. E sorok írója megvallja, hogy a saját esete is rokon a Troeltsch-ével, mert ő is úgy jutott a történetfilozófia problémájához, hogy szellemi életének zavarait kora kulturális állapotaival szorosan összefüggőknek ismerte fel, s e kulturális állapotok előállása és értelme vált problémává előtte, — mégis, nem merné esetét általánosítani, mert sokkal primérebbe gondnak tetszik általában a történet egészének a talánya. Arról nem is beszélve, hogy a korszerű kulturszintézis, a jelen és jövő magyarázata sem várható, míg a történet egészének értelmére valaminő magyarázatot nem találunk. Ez utóbbi probléma az előbbit logikailag feltétlenül megelőzi, s a foglaltság viszonya áll fent köztük. Az csak az emberi gondolkodás fogyatékoságával jár együtt, hogy a jelen állapota, a kulturális környezet a filozófust befolyásolják, s az is természetes, hogy a jelen történeti helyzetéhez látja futni a múlt szárait, — de nem a valóságot látja e képben? — s a jelenből tovább a jövő felé a jelen szárait vonja. De éppígy lehet a történetfilozofálás forrásául az emberi mivolt lényege utáni érdeklődést is tartani, mint ahogy Dilthey is teszi.¹⁰²⁾ Ilyen szubjektív alapon azonban egy tudomány feladatát aligha lehet kijelölni, mert egyértelműségre és biztonságra sohasem vezethet, annál inkább a relativizmushoz. Az sem dönti el a kérdést, hogy egy-egy történetfilozófiai rendszer mindég korszerű kulturszintézis is. A filozófia érvénytudomány létrejöttére éppen nem engedheti meg, hogy diktáljon neki a tények kritikátlansága. De Troeltsch még a korszerű kulturszintézis filozófikumát is elhalványítja és abban a formulában, mely könyve és fejtege-

¹⁰²⁾ V. ö. Joó T.: Történetfilozófiai alapok Böhm Károly rendszerében. Szeged 1929. 5. sk. II.

tései végén foglalja össze a történetfilozófia feladatát, tulajdonképpen, elrejtetten, az az eredmény foglaltatik, hogy a történetfilozófia, *mint filozófiai diszciplína* nem lehetséges. Mert az az egyedül lehetségesnek tartott feladat *nem* filozófiai feladat. Alig tudja elképzelni az ember, mit nyújtott volna Troeltsch a *Historismus* második kötetében. A „Die Schichtung des Aufbaus des europäischen Kulturkreis“ c. paragrafus bővebb kiadását?¹⁰³⁾ Nyilván azokat a dolgozatokat öntötte volna egybe, melyek művei negyedik kötetében foglalnak helyet, s az európai szellem történetét elemzik. Troeltsch „történetfilozófiája“ grandiózus szellemtörténelem lett volna, az európai szellem történelme.¹⁰⁴⁾

Ha mármost össze akarjuk foglalni kritikai álláspontunkat, azt a kérdést kell feltennünk, helyes-e az a tárgyi és az a logikai alap, melyekből Troeltsch a történetfilozófia feladataként a korszerű kulturszintézist vonja le. Valóban normát kell adnia a történetfilozófiának? Valóban az európai kulturkör a legtágabb reális közösség, s az egyetemes emberiség mint reális totalitás valóban nem vethető tudományos vizsgálat tárgyául?

Ha ilyen egyszerűen fogalmazzuk a kérdést, éppily egyszerű és természetes lesz a válasz is. A történetfilozófiának, mint tudománynak nem lehet feladata a norma adása, mert a tudomány a két nagy gyökeres szellemi funkció, a tett és a gondolat, a gyakorlat és az elmélet közül a gondolatból, az elméletből fakad, s bárha a szellem egészében *theoria* és *praxis* egy gyökérről hajtanak, a tudományelmélet tartozik a maga kutatásai közben, eredeti egységük feltétlen figyelembe vétele mellett ugyan, de határozottan szétválasztani őket éppen az autonóm elmélet érdekében, s a tudomány feladatát határozottan és kizárólag az *ismerésben* jelölni meg, illetve ismerni fel. Erre ugyan az lehet a megjegyzés, hogy nem lehet-e ismerés tárgya maga a norma, s nem ilyen tárgyú ismerés-e éppen a filozófia? S ez a megjegyzés teljesen helyénvaló. Valóban, a filozófia tárgya az érvény,

¹⁰³⁾ Lsd. Ges. Sch. III. 768., 772. II.

¹⁰⁴⁾ V. ö. Ges. Sch. IV. k. V. sk., 14. II. Azt a feladatot, melyet T. különösen Ges. Sch. III. 756. I. fogalmaz, teljesíti a magyar történet anyagán Szekfű Gyula: A magyar állam életrajza c. művében — anélkül, hogy történetfilozófiának nevezné magát.

mely a norma lényege, s bár a filozófia nem konstituál normát, hanem csak vizsgálja azt, mint Kant óta tudjuk, közeli feltevés, hogy a norma felismerésével valóban normaadó tevékenységet is folytat. Ez az intellektuálisztikus felfogás azonban, — mely Sokratest arra a meggyőződésre vezette, hogy az erény tanítható, — két funkció összetévesztésén alapszik. A norma felismerése és érvényének filozófiai vizsgálata közt gyökeres különbség van. A filozófia csak már felismert norma érvényét vizsgálhatja. Mert miből ismerhetné fel a filozófia a normát, micsoda anyagból elemezhetné ki? A valóságból? Dehiszen a norma éppen a valósággal szemben bir jelentéssel: érvénnyel. A norma csak már mint tudatunk tartalma lehet tárgya a filozófiának, csak akkor, ha már eleve adva van. A tudatba-kerülésének eredete nem lehet filozófia tárgya, általában semmiféle ismerés tárgya sem, mert minden tapasztalathoz képest transzcendens kérdés. A normáról csak annyit tudhatunk, hogy az szellemünk immánens formája. Így tehát a filozófia sem ismerhet fel *új* normát, nem teljesíthet olyan feladatot, mint Troetsch tűz elébe.

A történetfilozófia meg különösen nem. Amire a történet tanulmányozása elsősorban megtanít, az, hogy normát a világért sem belőle merítsünk. Ehhez még tulságos pesszimizmus sem kell. A történetből normát nem azért nem lehet kielemezni, mert lényegéhez tartozik a történelmi relativizmus, hanem azért, mert nem csupán a szellem tünetkezik benne. Troeltsch is nagyon jól tudja, hogy a történet a földön és természeti erők közrejátszásával folyik,¹⁰⁵⁾ annál különösebb, hogy normát vár e heterogén anyagtól. A történetből csak az tudható meg, hogyan viselkedik a valóság az értékkel szemben. Amit WINDELBAND úgy fejezett ki, hogy a történelem eszméltetési alkalom az értékutatás számára. A történetben csak tendencia állapítható meg legfeljebb. Ez a tendencia természetesen meghatározhatja a történet folyását és meg is határozza, de nem olyan természetű norma, mint pld. az erkölcsi imperativus, mely az individuum előtt is közvetlenül ismert, szellemében immanens. Ez a felismert tendencia ismerete csak theoretikus feltételezése egy ténynek, magában véve nem gyakorlati jellemű, mint a norma ismerete. Erről a tendenciáról, amidőn megállapítjuk, — tisztán

¹⁰⁵⁾ Ges. Sch. III. 40., 33., 66. II.

elvileg tekintve a dolgot, — egyáltalában nem tudhatjuk még, hogy normatív lesz-e, vagy, hogy egyáltalában normatív karakterű-e, értékes-e. Történeti ténsyszerúsége pedig semmi esetre sem normatív karakterén alapszik, hanem egyfajta, — történeti — kauzalitáson. Nem érvényes, hanem tény. Nem azért tény, mert normatív ereje hat, hanem azért, mert előfeltételekből, biológiaiilag és a szellem természetében adott feltételekből és történeti előzményekből éppen az következik. A történetet igenis akarnunk kell bizonyos irányba kormányozni. De nem azért abba az irányba, mert az a tendencia, az a kulturszintézise a jelennek, hanem azért, mert azt az irányt olyan norma írja elő, mely nem a történetben immanens, hanem a történet *felett* is érvényes. S a történet felett csak azért és csak annyiban, mert a történetnek tényezője az ember is, — most, elvi kérdésről lévén szó, nem döntő, hogy az ember a legfontosabb tényező, — s ez a norma az ember normája. De ezt a normát nem fogjuk a történetből megismerni, hanem a szellem önmagából meríti intuitive és érvényes volna akkor is, ha sohasem mutatkozna a történetben. Ez biztosítja éppen a szellem szabadságát a történet sorsszerűségével szemben.

De Troeltsch nem egyszerűen tendenciát akar megállapítani, hanem valamiféle normatív lényegét. Probléma kitűzése alapján téves.¹⁰⁶⁾ Ő ugyanis egy speciális *történeti értéket*, — az etikai érték egy formáját, — keres, melyhez a történeti individualitásokat mérni lehessen. Tehát egy ideált. De ideált az empiriából, — mint ahogy Troeltsch teszi, általánost az egyesből, — nem lehet nyerni, mert lényegükben különbözők, az ideál az empiriához képest transzcendens. Az ideál csak apriori úton nyerhető. Troeltsch RICKERT-ből vél kiindulni, de csak Rickert félreértett tanából indul ki. Amikor Rickert feladatul tűzi ki, hogy az egyesből általánost nyerjen a történet vizsgálata, akkor ő az egyes és az általános egyneműségére gondol, a tapasztalati egyesből „Seins-Allgemeines“-t vár. Troeltsch azonban „Sinns-Allgemeines“-t. Az előbbi természetesen lehető, míg az utóbbi logikai képtelenség. Troeltsch eljárása alapján igazi norma nem nyerhető, csak tapasztalati szabály legfeljebb, sőt inkább csak tanács, mely helyett másik is képzelhető. Pusztán

¹⁰⁶⁾ V. ö. Tönnies már idézett tanulmányát. Schmollers Jahrbuch 1925. I. 154. l.

szellemtörténelmi vizsgálat ez, ténynek a megállapítása és ebből gyakorlati, de elvileg megalapozott programm levonása.

De Troeltsch nem óhajt egyebet, éppen ezt keresi. Evégből fordult a történethez. S ebből származik egy alapvető értéktani tévedése. Amint a Kant nyomán haladó modern értéktani kutatások kiderítették, — melyek alapján körvonalaztuk mi is a fentebbiekben álláspontunkat, — az érték lényegét megértve, azt a való, tapasztalati, érzéki világgal szemben állónak gondolhatjuk csakis, s így normatív erejét magában a szellemben tételezhetjük, — az általános tudatban, az abszolút szellemben, a különböző elnevezések szerint, — semmiképen sem a tapasztalati világhoz tartozó kulturában, a történeti folyamat alkotásaiban, az objektív szellemben. Az azután külön kérdés, hogy az abszolút, objektív és szubjektív szellemek milyen viszonyban vannak, azaz, hogy normálja az abszolút szellem a szubjektív szellemek tevékenységét, mely az objektív szellemi alkotásokat létrehozza, s aztán hogy közvetíti tovább ez az objektív szellem az abszolút normát a szubjektív szellemek tudatába. Ez most ránk nem tartozik. A mi kritikánk számára elég rávilágítani arra, hogy a normatív erőt logikai szükségszerűséggel az abszolút szellemben kell tételeznünk, az objektív szellemben való tételezése a legélesebb ellentmondás volna éppen a normatív karakterrel szemben, amelynek lényege a megvalósítandóság, a még meg nem valósultság, a transzcendens jellem, a valósággal való szembenállás. Az objektív szellemben tételezése ok nélküli megkettőzése a valóságnak és a norma ideálitásának megsemmisítése, annyi, mint a kellőt valónak állítani. *Contradictio in adjecto*. Troeltsch ezt teszi.¹⁰⁷⁾

És erre szubjektív oka van, abban az élményben, melyet második fejezetünkben részletesen elemeztünk. Ha a normát nem az objektív szellemben tételezné, akkor a történetből nem remélhetne normát, tehát a történetfilozófia nem öntudatosíthatna ilyet. S akkor ő személyes problémájával — korszerű kulturszintézis, a jövő alakításának principiuma a múlt hagyományai alapján! — praktikus szándékával, mely mégis elvi megalapozás után kívánczik, nem fordulhatna a tudomány-

¹⁰⁷⁾ Lsd. Der Hist. u. s. Überw. első három értekezését. V. ö. Tönnies és Rintelen már idézett tanulmányaival.

hoz, nem remélhetne tőle útbaigazítást. Troeltsch-nek egyszerűen létkérdés volt, hogy ezt az értéktani álláspontot foglalja el. S ő valóban a szó szoros értelmében *elfoglalta*, amint ezt RINTELEN igen szépen vázolja. Erre az álláspontra, mint pillérre épült fel egész rendszere, ennek tarthatatlanságával dől meg, s semmisül meg jogosultsága annak a feladatnak, melyet a történetfilozófia elé tűzött.

Második kritikai kérdésünk az, hogy valóban nem beszélhetünk-e az egyetemes emberiség realitásáról, s ezért meg kell elégednünk az európai kultúrkör korlátozottságával.

Troeltsch szerint, mint láttuk, a történelem tárgya az individuális jelentéstotalitás. Tehát egyéni hatások egyéni egysége. Ebből önként következik, hogy a történelem tárgyának a határa egybeesik az egyéni hatások összehatása lehetőségének a határával. A történelem legtágabb tárgya az egyének ama csoportja, melyen belül még lehetséges a kölcsönhatás. Éppen ezért Troeltsch a kultúrkört tekinti ilyen legtágabb totalitásnak és az emberiség egységét tagadja. Tagadja reális és ideális tekintetben egyaránt, tagadja a konkrét egyetemes emberi közösség létét és az általános, közös emberi ideált.¹⁰⁸) De ha figyelmesen áttanulmányozzuk az itt idézett helyeket, akkor kiderül, hogy Troeltsch-nek erre a korlátozásra ugyanaz a titkos motívum adott ösztönzést személyiségében és személyes problémájában, mint amely a normatív erőt az objektív szellemben tételte vele. Ha elfogadja az egyetemes emberiség eszméjét, s valóban egyetemes történetet tesz a történetfilozófiai vizsgálat tárgyává, akkor könnyen lehet, hogy nem az óhajtott keresztyén-európai hagyományok új kulturszintézisét kapja eredményül. S így történt meg az a csodálatos dolog, hogy ez az oly mélyen keresztyén férfiú a legmélyebben keresztyén gondolatot ejtette el, az univerzalizmus gondolatát. Igen, mert a keresztyénség konkrét, hagyományozott formája számára keres új kulturszintézist. Sehol sem tűnik ki oly éles világossággal, mint ezen a ponton, hogy Troeltsch minő tendenciával közeledik a

¹⁰⁸) Ges. Sch. III. 35., 55., 71–75., 78., 142., 165., 171. sk., 181., 186. sk. (v. ö. 162., 168., 179.) 193. sk., 197., 199., 656. sk., 688. sk., 703. sk., 708., 710. sk., 765. II. Der Hist. u. s. Überw. tárgymutatójában Menschheitsgemeinschaft és 39. l.

történetfilozófiához, hogy nem tiszta, elfogulatlan theoretikus kíváncsiság vezeti, hogy nem *a* történet filozófikuma iránt érdeklődik, hanem egy konkrét kérdésre vár választ, s ehhez csak az európai kultúra vizsgálatára van szüksége. Sőt legfőként és elsősorban az újkoréra, mint egy helyen nyíltan bevallja.¹⁰⁹⁾

Ezzel szembe legelőször is magának Troeltschnek egy belátását állítsuk szemközt. „Diese verwickelte Sinneinheit des menschlichen Werdens zu deuten wird eine unumgängliche Aufgabe, ohne die es auch eine Sinneinheit des Einzelwerdens nicht geben könnte“.¹¹⁰⁾ Ez a megállapítás annyira kétségtelen igazság, hogy hasztalan gyengíti erejét a következőkben ő maga, s vonja szűkebbre a kört, ezt az elvi alapot nem adhatjuk fel. A filozófia tárgya mindég a lét totalitása, az egyes filozófiai diszciplínák tárgya az illető diszciplína körébe tartozó létszelet totalitása, tehát a történetfilozófia tárgya is *a* történet egésze kell, hogy legyen. Éppen az azután az egyik feladat, eldönteni, hogyan lehetséges a történet egésze filozófiai vizsgálat tárgya. Mert feltétlenül lehet.

A tárgy egysége ugyanis egészen kétségtelen. Mindenekelőtt az emberi faj biológiai egység, ez nem kétséges, ezzel együttjár, hogy egyazon, közös emberi szellem birtokosa. Ez azt jelenti, hogy ha talán törzsei elszigetelten is élnének egymástól, ideális egysége ott áll vizsgálati tárgyul a filozófia előtt, melynek számára teljesen közömbös az egység létezésének ideális vagy reális formája, csupán a vizsgálat eredményei változnak, illetőleg a vizsgálat ilyen vagy olyan, a tárgy által meghatározott igazságokra jut. Csakhogy természetesen akkor nem lehet konkrét várakozással, gyakorlati céllal fogni a vizsgálat-hoz, nem szabad éppen valamely kérdésre keresni feleletet, mint Troeltsch teszi, hanem elfogulatlanul várni, hogy első eredményként milyen kérdés bukkan elő. Merthiszen magát a problematikát sem lehet egy tudomány elé apriori és önkényesen oda vetíteni. Még ha tökéletesen elszigetelten folynának is az egyes emberi törzsek, földrészek, kulturkörök történetei, minden érintkezés, összefonódás nélkül, akkor sem lehetne állítani, hogy a történetfilozófia tárgya csak a kulturkör lehet. Nem, merthiszen, miután a történet feltételei, az ember és a környezet, az emberi

¹⁰⁹⁾ Ges. Sch. III. 703. 1.

¹¹⁰⁾ U. o. 73. 1.

nem minden törzse történetében egy és ugyanazok, a történet, a lét generális jelenségeként, mint az emberiség története tanulmányozható. Így tesz például Spengler.¹¹¹⁾ Troeltsch ezzel szemben azt vitatja, hogy a történet fejlődés, a történetfilozófia egyetlen kérdése e fejlődés jelentésének a megállapítása, s miután az egyetemes emberiség egyetemes története, mint egységes és lezárt folyamat nem áll előttünk, ezt vizsgálat tárgyává nem is tehetjük. „... das Ganze kann erst konstruiert werden, wenn das Ganze bereits vorliegt“.¹¹²⁾ Ha ez így van, abból még nem következik, hogy a történetfilozófia feladata egy kulturkör eddigvaló fejlődésének, jelen helyzetének és jövőbeli szándékainak szintézisével teljesítettett. Mindenekelőtt nagyon kérdéses, hogy a történetfilozófia egyelen problémája a fejlődés jelentésének a meghatározása. Még ha nem is lehetséges egyetemes fejlődési elv kidolgozása, akkor sem adhatjuk fel az egész, egyetemes emberi történet filozófiai vizsgálatát, egyszerűen azért nem, mert a történet *van* és kényszerűen kihívja a filozófiai ismerést, azaz egy bizonyos fajta ismerést, melynek *sui generis* módszere van, s tehát változatlanul fentáll a feladat, hogy a történet objektív természete és a filozófia módszerének lényege korrespondenciájából adott problematikát kidolgozzuk. Ez a válasz magában foglalja azt a feleletet is, melyet arra az ellenvetésre adhatunk, hogy a történet folyamatban van és nem áll előttünk lezárt egészként. Eszerint tehát semmiről a világon sem alkothatunk ismeretet, merthiszen az egész lét maga folyamatban van, „panta rhei“. Valóban, a történet céljának tartalma egyelőre aligha lesz meghatározható, még ha az eddigvaló események irányára következtethetünk is. Azonban, ismétlem, miért volna a történetfilozófia feladata éppen ennek a célnak a meghatározása?

Végül pedig kénytelenek vagyunk elejteni azt a partikulárisztikus felfogást, hogy a legtagabb reális közösség a kulturkör, s az emberiség reális egységéről nem beszélhetünk. Az emberiség tényleges egysége immár vitathatatlanul előttünk áll. Korunkban már nemcsak pusztán az eddig elszigetelt népek érintkezésének a lehetőségéről és tényéről beszélhetünk, hanem,

¹¹¹⁾ E pillanatban nem értékelünk a szembeállítással, csak a módszer lehetőségét akarjuk ezen a példán is kimutatni.

¹¹²⁾ U. o. 254. l.

hogy úgy mondjuk, az egész világ a bőréen tapasztalhatja saját szilárd politikai, gazdasági és szociális egységét. És a legszorosabb kulturális egység is soha nem hallott gyorsasággal halad a teljes megvalósulás felé. Az egyes kulturkörök szelleme kölcsönösen át meg áthatja egymást és integrációjuk lázas irammal vezet a világkultura egysége felé. Ebben a világkultúrában természetesen még hosszú, hosszú ideig, talán mindenkorig megőrzik a hajdani egységek individualis sajátságai nyomait, de azért *egy* kultura lesz az, mint ahogy *egy* kultura az európai kultura, noha külön individuumok körén belől a német, francia vagy angol nép kulturája. S nem az európai kulturkörhöz tartozik-e Amerika? Vagy nem oda csatlakozott-e Törökország? S Japán, India vagy Kína?¹¹³⁾ Egy más oldalról tekintve azonban azt is mondhatjuk, hogy e keleti népek kulturája már sem keleti, sem nyugati, hanem a világkultura részesei ők, s az európai szellem orientális hatásai pedig Európát vonják e világkultura körébe. Külön kérdés természetesen az európai szellem és hagyományok, alkotások helye e világkultura rendszerében. E kérdés egyike a legfontosabbaknak mindazok közt, melyek a mai gondolkodót foglalkoztathatják, mert ebből vonhatunk némi következtetést a világkultura szellemére. A mi dolgunk azonban most csak az emberiség tényleges materiális és kulturális egységének a megállapítása a tapasztalati jelekből. Ezek a dolgok pedig igenis tapasztalati tények. Még csak annyi ellenvetést lehetne tenni, hogy ez az egység csak most van alakulóban, tehát az emberiség egyetemes története egyelőre nem lehet a történetfilozófia tárgya. Valóban, az emberiség története igazában csak most kezdődik. De ha ez az egység ime létrejött, akkor nem szemlélhető-e az emberi fajok eddigi története mégis *sub specie universitatis*, ezen egység előkészületeként? Bizonyára ezen egység fele vezető utak futnak elő és össze az izolált történetek eseményeiből és a világkultura elemeinek históriája áll előttünk a mult fejlődéseiben. Ha már korszerű kulturszintézist akarnánk végrehajtani, akkor vajjon nem éppen a partikuláris európai szempont egyetemessé tágítása volna az igazán *korszerű* ma? Bizonyára, és a tisztán elvi kifogások után a tapasztalati tények is ellene mondanak Troeltsch partikulá-

¹¹³⁾ V. ö. Joó T.: A nyugati szellem keleten. Protestáns Szemle 1931. 97. sk. II.

rizmusának és olyan szemléletre kényszerítenek, mely egységment tekintti az emberi nem történetét és az eddig vagy bármédig elszigetelt történeteket is ezen egység előkészületeként. Ilyen felfogással írta meg nemcsak WELLS a Troeltsch által igen sokra tartott világtörténelmi kézikönyvét, hanem a szigorúan szaktudós Adolf REIN is „Die europäische Ausbreitung über die Erde“ című ezévből megjelent művét.¹¹⁴⁾

Bármily világosan látjuk is és bármekkora megértéssel, hogy Troeltsch-öt a történetfilozófia feladatának általa adott meghatározására mélységes személyes gond hajtotta, kénytelenek vagyunk vállalkozásának eredményét több alapvető, elvi tévedése folytán egészében hibásnak tartani. A normatív erő nem az objektív szellemben lakozik, a történet valóságából norma nem várható, az emberiség egysége tény, mely meg nem kerülhető, sőt filozófiai magyarázatra vár. Bizonyos, hogy aki valaha átélté, az nagyonis meg tudja érteni, micsoda leküzdhetetlen vágy a rendszer vágya, az élet szétfutó halmazát hálóbba összefogni. De ezt a hálót nem fonhatjuk abból az anyagból, melyet éppen összefogni akarunk. A háló: a tiszta ész rendszere. És ha ezt tekintjük a hálónak, akkor világosabban látjuk az élet anyagának a különállását, a tiszta ésszel szemben állását is és sokkal kevesebb a valószínűsége az ő meghamisításának is. Paradox állításnak tetszik, de csak grammatikai formája az, hogy az életet az ész apriori rendszerével értjük meg, de e művelethez apriori igények nélkül kell fognunk. Éppen ezek az igények azok, melyek kiirthatatlanságukkal okozzák, hogy a tudós *eredményei* mindig efemer érvényűek, úgyszólván már közzétételük pillanatában revízióra szorulnak. De magában a tudós személyiségében és erőfeszítéseiben valami örök van, melynek erejénél fogva kimondhatatlanul szorosan össze van nőve az élet legmélyével és a mindenkori jelennel, melynek erejénél fogva soha el nem avulhat: az emberi lélek legmélyebb áhítozásai és az emberi ész ereje sehol, az élet egyetlen dolgában sem ragyog-

¹¹⁴⁾ T. Wells-ről lsd. Ges. Sch. III. és IV. kk. névmutatóját. — A kulturszintézissel nincs megelégedve Tillich — Kant-Studien XXIX. 357. l. — és Hintze sem, — Historische Zeitschrift CXXXV. 224. l. — ki hangsúlyozza az emberiség megvalósulóban levő egységét. Spranger a kulturszintézist a történetfilozófia egyik módszereként említi. Lsd. Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls 12. l.

nak ki olyan töretlen tisztaságban, mint a tudós személyiségében és erőfeszítéseiben. Egy gondolkodó rendszerével való foglalkozás ezt az ajándékot kínálja az odaadó tanulmányozónak. De ezenkívül a kritikai vizsgálat még egy más haszonnal is jár, mely már szorosan tudományos jelentőségű. Ez pedig az, hogy a vizsgált rendszer útjainak végigkövetése, zökkenőinek, félrefutásainak, zsákutcáinak megpillantása útbaigazítást adhat a további kutatások irányaira nézve. A következőkben még e kritikai tanulmány közben nyert pozitív ösztönzéseket próbáljuk összefoglalni és kiegészíteni.

Tiszta tudománytani szempontból Troeltsch azzal követte el a legnagyobb és alapvető hibát, hogy egy apriori, személyes igénnyel lépett a történetfilozófia elé, nem pedig elfogulatlan dialektikai elemzéssel igyekezett feladatát megállapítani.

Valamely tudomány problematikáját csak akkor írhatjuk körül, kutatási körét és határait csak akkor jelölhetjük ki, feladatát csak akkor ismerhetjük fel, ha felderítjük azt a sajátos *szempontot*, melyről az illető tudomány a valóságot nézi. A valóság ugyanis magában véve amorfi, — még csak a homogeneitás és heterogeneitás kategóriái sem alkalmazhatók rá, mert már ezek is az ismeret kategóriái, — egyes szeleteit különböző tudományok vehetik vizsgálat alá, ugyanazt a szeletet több tudomány is, de mindenik más és más szempontból, melyekről tekintve e szeletek a megismerésben ideális totalitásokká, s így homogénné válnak. A szempont abból a sajátos célból fakad, mely az illető tudomány ismerését vezeti; kimutatni pedig a tudomány tárgyának, azaz a valóság formátlanságából már kiemelt homogén ideális totalitásnak, és a tudomány módszerének elemzése útján lehet. A „szempont“ ugyanis azt jelenti, hogy valaki, az ismerő Én, valamit, a tárgyat, valahogyan, ez a módszer, néz. Ez a szempont teszi a tudomány önállóságának az alapját, mint-hogy ő az a tényező, mely a valóság khaoszából egy szeletet homogén ideális totalitássá rendez, s ezáltal egy tudomány sajátos problematikáját teremti meg.

Ha a történetfilozófia feladata után kutatunk, akkor az a kérdés, hogyan lehetséges a történetfilozófia, s ezt a kérdést a filozófia lehetőségének „hogyan“-ja utáni kérdés előzi meg. Mert

a történetfilozófia tárgya nyilván a történet, módszere pedig a filozófia módszere lesz; szempontját e két tényező határozza meg. A történetfilozófia a történetet filozófiailag szemléli. E tény elemzése a következő lépésekben történhetik: 1. melyik ismerési mód a filozófiai? 2. mi a történet? 3. mi a történetfilozófia szempontja? 4. mi a történetfilozófia ezekből következő feladata?

A legáltalánosabb meghatározásokat véve alapul, a filozófiai ismerés mindég az egészre irányul és a végső alapokból magyaráz. Célja a végső magyarázat keresése, s ezért kell az egészre irányulnia és azt a végső alapokra visszavezetnie. E végső alapok azonban nem a tapasztalati valóság végső alapjai, nem a jelenségek végső tapasztalati okai; ezek felderítése egyszerű analízis, még ha a legmélyebbre hatoló analízis is, nem pedig filozófiai magyarázat. A magyarázat csak az empiriához képest apriori, transzcendens alapokból lehetséges, miután önmagával semmi sem magyarázható a logika elemi szabálya szerint. A különböző filozófiai irányok különböző végső alapokat vesznek fel, mi a kritikai idealizmus elvei szerint a szellem funkcióival magyarázzuk a valóságot. Ha a történet számára keresünk egy ilyen általános meghatározást, amely nem logikumát, formáját, hanem tartalmát fejezi ki, akkor azt mondhatjuk, hogy a történet az emberiség élete, melynek folyamán önmagát igyekszik kifejteni és megvalósítani. E meghatározás bővebb elemzése számos kérdést vetne fel. Mi az az „önmaga“, miben áll az emberi mivolt? Mi a jelentése az emberiségnek? Milyen irányokba folyik a kifejtés és megvalósítás? Mi a jelentése a kifejtésnek, mi a megvalósításnak? Mik ennek az eszközei, határai, módjai? Mi az eredménye? Mi a viszonya az eredménynek a további folyamathoz? Mi a folyamat lényege, formái, s főként tényezői? Milyen viszony áll fent az ember és a természet közt? Módosult-e és hogyan ez a viszony a történet folyamán? És így tovább. Mindezek a kérdések azonban a történetfilozófia főkérdéséhez vezetnek, s válasz rájuk csak a főfeladat megoldásával adható, mely nem más, mint *a történet tényei totalitásának a szellem funkcióiból való magyarázata*. Minden kutatás ezt szolgálja és minden eredmény ebből következik. E központ organizálja a történetfilozófia rendszerét.¹¹⁵⁾

¹¹⁵⁾ Ez a meghatározás és a következő fejtegetések nem egyeznek meg szó szerint azokkal, melyeket „Történetfilozófiai alapok Böhm Károly

A történetfilozófia tehát nem egyes történeti jelenségek okainak felderítésével foglalkozik, hanem azok totalitásának magyarázatával. Ha végig is kísér egy-egy oki összefüggést, az csak heurisztikus céllal történik, azért, hogy a történés általános jellemét megfigyelje. Ám ez általános jellem megállapítása sem zárja le kutató útját, mert ez a megállapítás még nem filozófiai eredmény, az igazi filozófikum ezen általános természet magyarázatával, a szellem funkcióiból való levezetésével kezdődik. Éppen így nem kielégítő feladat a filozófia számára a történet egészének, bármily teljes egészének — időben és térben kiterjedőleg — kauzális vagy teleológikus összefüggéssé konstruálása, ez csak az anyag, melyen a filozófia munkába lép, hogy ezen összefüggő egész meglétét a szellem funkcióiból megmagyarázza. Világtörténelem írása tehát nem a történetfilozófia feladata. De nem *par excellence* történetfilozófiai feladat a történet úgynevezett lényegének, értelmének, céljának, tendenciájának a felderítése sem. Mindez csak ténymegállapítás, bárha a legáltalánosabb tények megállapítása is. A filozófiai feladat ezen lényeg, cél, tendencia levezetése a szellemből. Természetes, hogy ezen legáltalánosabb tények ismerete nélkül a filozofálás meg nem indulhat, s szilárdan ki kell tartanunk amellett, hogy egy ilyen lényeg, általános tendenciát fel kell kutatnunk, mert csak ez fűzheti totalitássá a történeti valóságot. Ez a „*nervus rerum historiae*“. S ez lesz az ismeret organizációs principiuma, mely körül a történet rendszere kialakul. E principium kutatását nem szabad feladnunk, mert a történet konkrét egység — állandó tényezőkkel rendelkezvén, — s ezért e közös, állandó és egyetemes lényeg megléte nem lehet kétséges, ha talán egyhamar nem is akadunk rá. Egyáltalában, a tudományos problémák létjogát nem döntheti el a megoldhatóság vagy meg nem oldhatóság. Ezt az elvet kell kiterjesztenünk a történeti törvények kérdésére is. Ilyen törvények bizonyosan vannak, mert a történetnek állandó, mindig ugyanazon tényezői elegendő alapot nyújtanak e törvények meglétének feltevésére; az ő kutatásukat sem adhatjuk fel, bármily kevés eredmény is kecsegtetne. De mindezek a kutatások csak a történetfilozófia sajátos anyagának az előkészítésére irányulnak. A *tendenszerében* című tanulmányomban tettem közzé, de a gondolatok onnan való fejlődése — talán — világosan felismerhető.

dencia, a lényeg felderítése csak a legáltalánosabb és végső ténynek a megállapítása, annak a folyamatnak, melynek a történeti események, jelenségek a részletei. A törvények pedig e folyamatnak az általános formáit fejezik ki. *A történetfilozófia végső és fő kérdése éppen ennek a folyamatnak, ennek a legvégső és legáltalánosabb, mindent összefoglaló ténynek, a történet totalitásának a magyarázata a szellem funkcióiból.*

Azok a férfiak, akik eddigelé a történetfilozófiával foglalkoztak, mind valaminő igénnyel közeledtek hozzá, valamely tételüknek a megerősítésére akarták felhasználni vagy valamely tételüket akarták rá alkalmazni; metafizikusok voltak, etikusok vagy logikusok, vagy historikusok, esetleg politikusok, a fogalmat a legkomolyabb értelemben véve. Tiszta történetfilozófiai érdeklődés nem igen vezette egyiküket sem, ezért nem ismerték fel, hogy e tudomány lényege, sajátos szempontja az immánens, autonóm történeti valóság tartalmának a filozófikumára irányultságban áll. Ezzel természetesen a történetfilozófia messze elröppen a gyakorlati élettől. E kutatásoknak semmi „haszna“ nem lesz. Bármily szilárdan is tudjuk hozzákapcsolni a történet lényegét a szellem közvetlenül ismeretes funkcióihoz, ez az ismeret semmi útmutatást nem ad a jövő alakítására vonatkozólag, sem jóslások alapjául nem szolgálhat. De nem magyarázza az egyes történeti események közvetlen, konkrét kapcsolódását sem; ezek okait továbbra is az empirikus történelemnek kell kifürkészni. Ez a tudomány csak egyet mutat meg: a történet észszerűségét, azaz összefüggését a szellemmel. Természetesen a viláért sem a történet racionalizálásáról van szó, minden egyes apró eseményének a precíz magyarázatáról, arról, hogy minden részletet maradék nélkül felfűzzünk egy kauzális és teleológikus láncra. Nem törekedhetünk erre, mert a történetnek a tényezői nem mind szellemiek, tehát észszerűek, s minden egyediben a végén is marad valami irracionális. Ellenben igenis ki tudja mutatni *a történetiségnek*, a történet lényegének, s tehát az ezáltal organizált egésznek, *a történetnek* az észszerűségét, miután benne a szellem tünetkezését ismerheti fel. Felismerheti, ez az eredmény egészen kétségtelenül várható, merthiszen a történetben viszont nemcsak irracionális, természeti tényezők szerepelnek, hanem az ember is, sőt elsősorban ő.

S ez az a pont, ahol az autonóm történetfilozófia is egy nagyobb egységbe tagolódik: az anthropológiába. Hogy mi az ember, azt megmondja története is, Dilthey híres mondása.¹¹⁶⁾ Mégpedig a legmélyebb értelemben és a legmagasabb vonatkozásban tágitja ismeretünket önmagunkról a történetfilozófia: nemük kozmikus szerepéről iparkodik a fátylat elvonni, amikor végcélja fele vezető úton feltárja a természet és az ember viszonyát is. De vajjon megmondja-e *rendeltetését* is? Megmondja-e a történet azt is, milyennek kell lenni az embernek, teszi hozzá Dilthey mondásához egy modern pedagógus.¹¹⁷⁾ Kétségtelenül mutat fel ragyogó személyiségeket, melyek ideálul szolgálhatnak és elénk tárja a hősiek küzdelem számos példáját, melyeket az ember egy titokzatos szellemi ösztön szabadságáért folytatott. De amily számos, éppoly különböző példáit mutatja fel e törekvéseknek. Magát ezt a titokzatos ösztönt, az Ember misztikus Szándékát, melyben rendeltetése rejtőzik és jelenti ki magát, nem ismerjük fel e példákból, sem a történet egészéből, ha nem ismerjük eleve, közvetlenül embervoltunk ősi öntudatában. Éppen ezzel magyarázzuk a történet jelenségeit, ezzel a misztikus Szándékkal, a normával, a kell-él, a szellem közvetlenül ismeretes parancsaival, melyek szellemisége lényegét teszik, funkcióival, melyekkel önmagát fentartja és kiéli. Magyarázzuk vele a történetet, nem belőle merítjük. Éppen ezért a történet bárminő tanulmányozása csak a norma megvalósításának módjait, lehetőségeit, eszközeit, feltételeit mutatja meg a szemlélőnek; a szándékot, a normát a tett embere, a történet alakítója csak önmagából merítheti, önmagában kell hordoznia, hogy öntudatában kiragyogjon és akaratát elröpítse. A történet jövője az ethosztól függ, nem a fátumtól.¹¹⁸⁾ A történetfilozófia

¹¹⁶⁾ Ges. Sch. V. 180. l.

¹¹⁷⁾ Erich Stern: Einleitung in die Pädagogik 1922. 103. l.

¹¹⁸⁾ Spranger: Lebensformen 6. kiadás 409. l. — Ezzel áll összefüggésben Liebert érdekes kritikája Troeltsch-csel szemben. Hangsúlyozza, hogy a kompromisszum a történeti cselekvésekben sohasem célja a vállalkozásnak, hanem csak utólag állapítható meg; a cselekvés mindég abszolút elhatározásból indul ki. T. azonban már a történeti cselekvés szándékában a kompromisszumot látja. Igen, írja L., mert túlságosan áthatották még a hisztórizmus gátlásai, nem volt elég bátorsága etekintetben a metafizikához, csak szükségére mutatott rá; ezért nem is tudott megváltást adni válságos korunk számára. Kant-Studien XXIX. 362. sk. II. Még élesebb megvilágí-

ezt tanítja meg, amidőn bizonyosságot tesz arról, hogy a történetet ezzel az ethosszal, a szellemmel *lehet* magyarázni. De mert magyarázni lehet vele, e szellem és parancsa, az hogy az embernek minek kell lennie, nem a magyarázandó anyagból ismerhető és ismerendő meg, ez világos, hanem már eleve ismeretesenek kell lennie, mert csak akkor lehet vele magyarázni. A szellem apriori. Kezdetben vala, tanítja róla az Írás.

De azt jelenti-e ez, hogy a történetfilozófia valamely apriori felvett ideával, céllal magyarázza a történetet, azt mint valamely eszme kibontakozását tekintse, s eseményeit egy ilyen apriori konstrukcióra vonatkoztassa? Ez a következtetés teljes félreértése volna fejtegetéseinknek. A szellem tiszta forma, tartalom nélkül való kategóriák, funkciók rendszere, minden valóságot, tapasztalható tartalmat megelőz. Éppen ezt jelenti apriori volta. *Ezzel* az apriori szellemmel magyarázni a történetet, *ezekből* a tiszta kategóriákból érteni meg: ez a történetfilozófia feladata. A történeti élet tartalmiságának és a tiszta szellem formaiságának a viszonya: ez a történetfilozófia problémája.

tásba kerül a dolog, ha úgy tekintjük, hogy T. nem is akart *új* megváltást hozni, ő azért kapcsolódott a historizmushoz és a kompromisszumhoz, hogy ne kelljen a gyökeres új szükségét megpillantania. Ezt a célt szolgálja történetfilozófiai célvetése is.

Die Aufgabe der Geschichtsphilosophie und die Theorie Ernst Troeltschs.

Methodische Einleitung. Die Abhandlung bezweckt einen Ertrag in der Systematik; sie ist bestrebt die Aufgabe der Geschichtsphilosophie an der Hand einer kritischen Analyse der Theorie von T. zu umschreiben. Die Theorie von T. wurde aus folgenden Gründen zu ihrem Gegenstande gewählt. Jede wissenschaftliche Forschung kann in zwei Richtungen Ergebnisse aufweisen: in der Richtung auf das Einzelne und in der auf das Allgemeine. So liefert auch die Geschichtsphilosophie durch die Erforschung einer ihrer Ausschnitte, der Geschichte, Angaben für die Probleme des universellen Lebens, anderseits aber erklärt sie mit Hilfe von universellen Prinzipien eben diesen Ausschnitt. Der Geschichtsphilosoph musz also fähig sein, sowohl zur Erkenntnis der Bedeutung des Einzelnen als auch zur Erkenntnis dessen Inbegriffenseins im Allgemeinen; er musz aber auch darüber im klaren sein, dasz seine Wissenschaft eine *philosophische* Disziplin ist. In T. fehlte diese wohlthätige Einseitigkeit, er stand genau auf der Mittellinie, und darin besteht die Tragik seines Lebenswerkes. Daher ist die Beschäftigung mit ihm sehr lehrreich. Dabei befinden sich in der Theorie T.'s sehr viele entwicklungsfähige Punkte und endlich viele Momente, welche die Gefahren denen auszuweichen ist, eindringlich veranschaulichen.

Da aber auch in der abstraktesten wissenschaftlichen Arbeit ihr Schöpfer mit seiner ganzen Persönlichkeit teilnimmt, besteht unsere erste Pflicht darin, das zentrale Problem des Systems und dessen Zusammenhang mit der schöpferischen Persönlichkeit und ihres Lebens aufzuklären; dann müssen wir das System rein von dem Gesichtspunkte jenes immanenten Grundproblems aus besprechen. Erst dann kann die Frage aufgeworfen werden, in welchem Verhältnisse *das besondere Grundproblem des Systems* mit den letzten Fragen *der Philosophie* oder der entsprechenden philosophischen Disziplin steht. Die Probleme der Abhandlung sind in ihrer Reihenfolge: was

für persönliche Fragen bewogen und leiteten T. in seiner wissenschaftlichen Forschung? wie wurde er dadurch auf das Gebiet der Geschichtsphilosophie geführt? auf welcher Weise entwickelte er seine Auffassung in Bezug auf die Geschichtsphilosophie? ist denn seine Auffassung befriedigend, oder kann eine Aufgabe gestellt werden, welche der Natur dieser Wissenschaft besser entspricht?

Die Persönlichkeit und das Problem T.'s. Für die Persönlichkeit des T. ist es charakteristisch, dass in ihr die Religiosität usw. der positive christliche Glaube, und die wissenschaftliche Neigung, der Sinn für das Einzelne und das Allgemeine, für das Relative und Absolute für das Geschichtliche und Systematische, das theoretische und praktische Gerichtetsein in gleicher ausserordentlich entwickelter Weise tätig waren. In den meisten Fällen wird in der Struktur der Persönlichkeit entweder die eine oder die andere von diesen Funktionen herrschend, im Falle T.'s stehen wir aber einer wunderbaren Undifferenziertheit dieser Funktion gegenüber, einer ursprünglichen Einheit, in welcher jede auf einmal ihre eigenartige Richtung einzunehmen bestrebt ist; in der Schöpfung sind dann je zwei und dann wieder die drei Paare gegeneinander gespannt. Daraus folgt die Grandiosität seiner Unternehmungen, die Fertigkeit in der Selbstkritik und in der Revision, aber ebenso auch der seine Gedankengänge charakterisierende „salto mortale“, der häufige Mangel an logischer Kontinuität, wenn momentan die eine oder die andere geistige Kraft die Oberhand gewinnt. Daraus folgt weiter, dass in diesem Kampfe die Kräfte endlich ihre Resultate gegenseitig aufheben. So konnte es geschehen, dass zwar jede Schöpfung T.'s den Stempel der Grösze an sich trägt, der Verfasser keines seiner systematischen Ziele hat erreichen können. Für die Theologie war in ihm der Philosoph, der historische Relativist, der praktische Mensch zuviel; in der Philosophie hinderte ihn ebenfalls seine historische Einstellung ausserdem sein religiöses und praktisches Apriori; seine praktischen Absichten scheiterten an der theoretischen Kritik. Weder als Theologe noch als Philosoph oder Politiker weist er Resultate auf, die seinen Fähigkeiten entsprechen, die Entwicklung der Wissenschaft in mächtigen Schritten fördern oder in das

geschichtliche Leben bestimmend eingreifen würden. Der epochemachende Ertrag seiner Tätigkeit sind die Ergebnisse der historischen Forschungen, die seine praktischen Ziele vorbereiteten. Wenn wir rein die Resultate in betracht ziehen, so ist T. als Historiker von grösster Bedeutung.

Dieser mehrschichtigen geistigen Struktur entsprechend besteht *das Ziel seines Lebens* in der zeitgemässen Umbildung, Reform des Christentums. Seine entsprechenden *wissenschaftlichen Aufgaben* sind also: Die Nachweisung der absoluten Gültigkeit des Christentums, die Feststellung seines reinen Wesens und das Suchen nach einer Formel dafür, die den Verhältnissen der Zeit entspricht. So gelangte er zur Geschichtsphilosophie, als deren Hauptproblem er das Verhältnis des Absoluten zur historischen Relativität betrachtete: nämlich die Frage, ob aus dem relativistisch-individualistischen Strome der Geschichte eine universale Norm zu gewinnen sei. Diese Frage hat für ihn ein Interesse, denn obwohl das Christentum eine historische Erscheinung ist, so tritt es doch als ein Normsystem von absoluter Geltung auf. Im Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen Forschungen steht also das Problem der Norm. Sein Normbegriff ist aber kein formaler Wert, er beabsichtigt aber auch nicht die Aufstellung einer praktischen Forderung oder eines Planes, das Objekt seiner Forschungen steht in der Mitte zwischen den zwei Extremen. Es ist unzweideutig, dass die Norm nicht das ist, was T. dafür hält. Die Norm besitzt eine vollkommen ideelle Existenz. Er aber suchte *nicht diese* Norm; und das erklärt sich daraus, dass der Struktur seiner Geistigkeit entsprechend sein wissenschaftliches Weltbild nur eine Hälfte seiner Weltanschauung bildet. Als unerschütterliche Grundlage war ihm die tiefe Religiosität gegeben. Gegeben war ein absolutes Wertsystem, das Christentum und damit das absolut Seiende usw. in ontologischer Form, die Gottheit, welche Macht eigentlich gar nicht normiert sondern unmittelbar aktiv ist in der geschaffenen Welt. Er hat also den formalen Weltbegriff, das Apriori des Transcendentalismus nicht mehr nötig, er verankerte sein Wertbewusstsein in ein noch höheres und vollständigeres für den transcendentalen Kritizismus unzugängliches überbewusstes Absolutum. Dieses in seinem religiösen Weltbilde gegebene Absolutum genügt *auch* seinen wissenschaftlichen Ansprüchen. Bei

T. wird das Absolutum kein philosophisches Problem. Die Relativität der Geschichte betrifft also nur die sich verändernden Formen des Absoluten. Das Christentum ist für T. nicht eines der relativ-historischen Wertsysteme, sondern das Absolutum selbst, relativen Wert besitzen nur dessen historische Formen. Auf diese Weise konnte er mit gutem Rechte von der Geschichtsphilosophie eine absolute Norm erwarten, denn seine absolute Norm ist nichts anderes als das reine Wesen des Christentums, das als historische Erscheinung durch geschichtliche Untersuchung herausgeschält werden kann. Seine absolute Geltung kann natürlich rationalistisch nicht *bewiesen* werden, das ist aber gerade infolge seiner absoluten Geltung nicht nötig, diese kommt ja im Evidenzgefühl zum Ausdruck und darin dasz mit seiner Hilfe sämtliche Probleme des Lebens gelöst werden können. T.'s absolute Norm ist also kein formeller Begriff sie besitzt einen Inhalt. Daher muszte er die Aufgabe der Geschichtsphilosophie so konstruieren, dasz das vollzogene Resultat der Aufgabe eine inhaltliche Norm ergebe: die Konkrete Form des Absolutums: die „gegenwärtige Kultursynthese“.

Die Theorie des T.'s. Die geschichtsphilosophischen Werke T.'s sind trotz ihres Gedankenreichtums eigentlich die Ausführung einer einzigen These. Diese These lautet folgendermaßen: die Aufgabe der Geschichtsphilosophie ist die Schaffung einer gegenwärtigen Kultursynthese. Diesen Satz setzt er sich in voraus zum Ziele, er erreicht ihn nicht mit Hilfe von dialektischen Ausführungen der Wissenschaftslehre. Sein Erleben diente ihm als allgemeine theoretische Grundlage. Das Erlebnis entstammt einem praktischen Bedürfnisse, er sucht für die Gestaltung der Zukunft eine Norm, eine allgemeine Maxime. Die Gesamtheit seiner Forschungen beschränkt sich darauf, das Material zu sammeln und zu schichten, jenes Material, aus welchem diese Maxime herausgearbeitet werden kann, usw. gerade mit Hinsicht darauf, dasz diese Maxime herausgearbeitet werden könne, dann um die Grenzen und Grundlagen der Objektivität und der Geltung dieser Maxime aufzuklären, die Methode ihrer Bearbeitung aufzufinden und endlich um seine praktisch mögliche Form zu bestimmen. Das Grundgerüst seines Gedankenganges: Die Geschichte ist der Ablauf der Verwirklichung

der historischen Werte. In der Mitte der Kultursynthese muß also auch ein Wert stehen. So entsteht die prinzipielle Aufgabe, die im Aufsuchen der Norm besteht, deren Derivat die Kultursynthese ist. Die Kultursynthese ist die aprioristische Form der Norm für die geschichtsphilosophischen Forschungen. Das Verhältnis zwischen Norm und Kultursynthese besteht also in der Theorie T.'s darin, daß die Norm der Kultursynthese gegenüber primär ist. In seinem Erlebnis ist aber das Verhältnis umgekehrt. Dort ist das Bedürfnis der Kultursynthese primär und er sucht dafür eine Norm. Sein prinzipieller Standpunkt ist der, daß aus der Geschichte ein Absolutes herauszuarbeiten ist. Dieser Anspruch verengt sich bis zur Kultursynthese. Er kommt nämlich darauf, daß die Wirklichkeit der Geschichte überhaupt keine allgemeine Norm aufzeigt, sondern im Gegenteil eine Wertrelativität. Man muß also sich mit einer konkreten Formel begnügen, die die Tendenz der Vergangenheit nach den Ansprüchen der Gegenwart für die Gestaltung der Zukunft als Maxime ausarbeitet. Dazu wäre die Bestimmung der Entwicklungstendenz der universellen Geschichte nötig. Er verneint aber das empirische Sein der allgemeinen Menschheit und damit auch ihre universelle Geschichte. In der Wirklichkeit existieren nur Kulturkreise. Für die europäische Wissenschaft besteht also die Aufgabe die Entwicklungstendenz der europäischen Kultur herauszuarbeiten. Zu einer ideellen Leistung sind wir aber auch auf diesem Gebiete nicht fähig. Die Entwicklung selbst kann nicht angeschaut werden, sie wird nur in ihren Etappen sichtbar, in dem Momente, wo sie schon eine gewisse Abgeschlossenheit erreicht. In ihrer endgültigen Fassung besteht also die Aufgabe nur darin, die Epochen der europäischen Kultur festzustellen, ihren Geist, jene Schichten, aus denen sich die europäische Kultur aufbaut und so nachdem die Grundlagen der Gegenwart aufgesucht sind, Maximen für die Zukunft auszuarbeiten. Im Interesse dieser mit erlebnismässiger Apriorität an die Geschichtsphilosophie gestellte Aufgabe gestaltet sich T.'s Auffassung von der Geschichtslogik und von der inhaltlichen Geschichtsphilosophie, von dem Verhältnis der beiden, von dem Begriff des historischen Gegenstandes, von dem der Entwicklung, von den Grundlagen des Verstehens. Das Verstehen ist die Methode der Geschichtsphilosophie, denn durch

es wird die Tendenz aus dem Chaos der Ereignisse herausgehoben, ihre Grundlage ist aber die Identität des betrachtenden Subjekts mit dem Wesen der Geschichte im göttlichen Geist, dessen Erscheinung ebenso dieses wie jenes ist. Auf dies Weise stellt die Geschichtsphilosophie die göttliche Absicht fest. Diese Identität ist die Grundlage für die Objektivität der aus der Geschichte herauszuschälbaren Norm und auch die der allgemeinen Geltung der gegenwärtigen Kultursynthese. In Ihr erscheint auch der göttliche Geist.

Die Aufgabe der Geschichtsphilosophie. T. stellt als Aufgabe für die Geschichtsphilosophie die Ausgestaltung der gegenwärtigen Kultursynthese, denn nach seiner Auffassung ist die Quelle des Philosophierens über die Geschichte die Sehnsucht nach dem Verstehen der Gegenwart und nach der Gestaltung der Zukunft, sein Ziel aber die Herausarbeitung des dazu nötigen bewertenden Maßes. Eine innere Logik besitzt diese Auffassung allerdings. Es ist aber fraglich, ob in allen Fällen also im allgemeinen die Geschichtsphilosophie daraus entquillt. Kann denn ihre Quelle nicht darin bestehen, daß allgemein der Zweck, das Wesen der Geschichte zum Problem wird, oder daß wir von dem Wesen des Menschen her Aufschlüsse von der Geschichte verlangen. Unser eigenes problemgebärendes Erlebnis darf nicht verallgemeinert werden, es darf auf einer derweise subjektiven Grundlage die Aufgabe einer Wissenschaft nicht abgestecht werden. Es kann auch nicht entscheidend sein, daß der Philosoph infolge der Hinfälligkeit der menschlichen Natur durch die Verhältnisse seiner Zeit unausweichbar beeinflusst wird, und daß die geschichtsphilosophische Theorie zugleich eine gegenwärtige Kultursynthese bedeutet. Die Philosophie als Wertwissenschaft kann sich durch die Kritiklosigkeit der Tatsachen nichts vorschreiben lassen. Das aber, was T. als die praktisch mögliche Form der Kultursynthese bezeichnet, die Feststellung der „Schichtung des Aufbaus des europäischen Kulturkreises“ ist überhaupt keine philosophische sondern eine geistesgeschichtliche Aufgabe. Der Theorie T.'s gegenüber müssen zwei kritische Fragen aufgeworfen werden: ist die logische und tatsächliche Grundlage, woraus er als die Aufgabe der Geschichtsphilosophie die gegenwärtige Kultursynthese ableitet

richtig? Soll die Geschichtsphilosophie wirklich eine Norm liefern und ist wirklich die europäische Kulturkreis die weiteste reale Gemeinschaft, und kann die allgemeine Menschheit als reale Totalität wirklich nicht wissenschaftlich untersucht werden?

Die Geschichtsphilosophie kann als Wissenschaft keine Normen liefern, denn die Wissenschaft entspringt, wenn wir die zwei wurzelhaften geistigen Funktionen, den Gedanken und die Tat, die Theorie und die Praxis betrachten, aus dem Gedanken, aus der Theorie; und obzwar in der Totalität des Geistes Theorie und Praxis aus einer Wurzel entspriessen, so hat die Wissenschaftstheorie die Pflicht während ihrer Forschungen zwar neben Berücksichtigung dieser ursprünglichen Einheit gerade im Interesse der autonomen Theorie die beiden ganz entschieden auseinanderzuhalten und die Aufgabe der Wissenschaft ausschliesslich in der *Erkenntnis* zu erkennen. Der Gegenstand der Philosophie ist der Wert und seine Geltung, aber auch sie konstituiert keine Norm, sondern untersucht die Grundlagen der Geltung der konstanten, erkannten Norm. Aber woraus könnte denn die Philosophie die unbekannte Norm erkennen. heraus Schälen, bzw. wie könnte sie diese konstituieren? Aus der Empirie nicht, denn die Norm hat gerade der Empirie gegenüber Sinn: Geltung. Die Norm kann nur als Inhalt unseres Bewusstseins Gegenstand der Philosophie sein. Die Art und Weise und der Ursprung des Bewusstwerdens kann weder Gegenstand der Philosophie, weder der irgendeiner theoretischen Wissenschaft sein, denn es ist eine jeder Erfahrung gegenüber transzendente Frage. Aus der Geschichte kann keine Norm herausgeschält werden, nicht nur, weil der historische Relativismus zu ihrem Wesen gehört, sondern in erster Linie darum, weil in ihr nicht nur der Geist, sondern auch viele Faktoren materieller Natur erscheinen. Aus der Geschichte können wir nur das erfahren, wie sich die Wirklichkeit der Norm gegenüber verhält. Die Tendenz, die in der Geschichte tatsächlich feststellbar ist, ist nicht normativen Charakters, sie ist keine Gültigkeit sondern eine Tatsache, ihre Grundlage ist keine normative Kraft sondern eine einfache — die historische Kausalität. Sie wird nicht deswegen verwirklicht, weil ihre normative Kraft zur Geltung kommt, sonder weil sie aus den biologisch und in der Natur des

Geistes gegebenen Vorbedingungen folgt. Es ist zweifellos, dass die Geschichte in eine gewisse Richtung dirigiert werden muss, aber nicht weil sie die Tendenz, die Kultursynthese ist, sondern weil diese Richtung von einer wirklichen Norm vorgeschrieben wird, die *nicht in der Geschichte immanent ist*, sondern auch *für die Geschichte Geltungsanspruch hat*, aber nur weil auch der Mensch ein Faktor der Geschichte ist, und diese Norm, die Norm des Menschen ist. Diese Norm wird aber nicht aus der Geschichte erkannt werden, der Geist schöpft sie aus sich selbst, und sie würde auch dann Geltung haben, wenn sie sich in der Geschichte nie zeigte. Durch geschichtsphilosophisches Verfahren ist keine Norm zu gewinnen, nur eine erfahrungsgemäße Regel, ja sogar nur ein Rat, statt dessen auch ein anderer vorgestellt werden kann. Das ist eine rein gesistesgeschichtliche Untersuchung, Feststellung von Tatsachen und daraus die Gewinnung eines praktischen aber prinzipiell begründeten Programms. Und T. sucht gerade ein solches. Darum wandte er sich an die Geschichte und daraus folgt sein grundlegender wertwissenschaftliche Irrtum: er setzt die normative Kraft in dem objektiven Geist in der zur Erfahrungswelt gehörenden Kultur und nicht in dem reinen, absoluten Geist. Das ist aber eine *contradictio in adjecto*, der schärfste Widerspruch gerade dem normativen Charakter gegenüber, dessen Wesen der Anspruch zur Verwirklichung, die noch nicht erreichte Verwirklichung, der transcendente Charakter, die Entgegengesetztheit der Wirklichkeit gegenüber ist. Die Setzung der normativen Kraft in dem objektiven Geist ist eine unbegründete Verdoppelung der Wirklichkeit, eine Vernichtung der Idealität der Norm; es bedeutet so viel als das Sollen für das Sein zu setzen. T. hat dafür einen in seinem Erlebnis steckenden subjektiven Grund. Würde er die Norm nicht in dem objektiven Geist setzen, so könnte er von der Geschichte keine Norm hoffen, die Geschichtsphilosophie könnte also eine solche nicht bewusst machen. Dann könnte er sich mit seinem persönlichen Problem, mit seiner praktischen Absicht nicht an die Wissenschaft wenden, von der er doch Rechtfertigung, prinzipielle Begründung erwartet, gerade infolge von Gründen die in seiner Persönlichkeit liegen.

Nach T. ist der Gegenstand der Geschichte die indivi-

duelle Sinntotalität. Die Grenze des Gegenstandes der Geschichte fällt also mit der der Möglichkeit einer Gesamtwirkung der individuellen Wirkungen zusammen. Daher betrachtet T. den Kulturkreis als die weiteste individuelle Totalität, und verneint die Einheit der Menschheit in realer und idealer Hinsicht, das Sein der konkreten allgemeinen menschlichen Gemeinschaft ebenso, wie das gemeinsame menschliche Ideal. Auch dazu bewegt ihn seine Persönlichkeit sein persönliches Problem. Würde er nämlich die Idee der allgemeinen Menschheit annehmen, so könnte es geschehen, dass er als Resultat nicht die neue Kultursynthese der gewünschten christlich-europäischen Traditionen erhielte. Er interessiert sich nicht mit unvoreingenommener Neugierde um das Philosophische in der Geschichte, sondern erheischt die Antwort auf eine konkrete Frage, und dazu ist ihm nur die Untersuchung der europäischen Kultur nötig. Dagegen ist der Gegenstand der Philosophie immer die Totalität des Seins, der Gegenstand der einzelnen philosophischen Disziplinen aber die Totalität der zu ihrem Kreise gehörenden Seinsausschnitte; und so muss auch der Gegenstand der Geschichtsphilosophie *die* Geschichte sein. Die Aufgabe besteht dann gerade darin, zu entscheiden, wie das Ganze der Geschichte Gegenstand der Philosophie sein kann. Die Einheit des Gegenstandes ist nämlich ganz unzweifelhaft. Das menschliche Geschlecht ist eine biologische Einheit, es ist also im Besitze des gleichartigen gemeinsamen menschlichen Geistes; wenn also die menschlichen Rassen auch voneinander getrennt gelebt haben, so besteht die ideelle Einheit als Gegenstand der Forschung und für die Philosophie ist es ganz indifferent, ob ihr Gegenstand ideeller oder erfahrungsmässiger Natur ist. Die Faktoren und Voraussetzungen der Geschichte sind prinzipiell überall die gleichen, der Mensch und seine Umwelt; die Geschichte kann also als eine generelle Erscheinung des Seins, als die Geschichte *der* Menschheit studiert werden. Endlich muss es auch anerkannt werden, dass die Menschheit als tatsächliche Einheit, als Gemeinschaft schon verwirklicht ist, sämtliche Völker der Erde stehen in einem ständigen Verkehr in einer Wechselwirkung miteinander und die Weltkultur ist im Begriffe der Verwirklichung. Eine besondere Frage ist es, was für einen Platz werden in der Weltkultur die Traditionen der einzelnen Kulturkreise und be-

sonders die europäische Kultur einnehmen. Es ist aber eine Erfahrungstatsache, dasz die materielle und kulturelle Einheit der Menschheit zustande gekommen ist. Es kann zwar der Widerspruch erhoben werden, dasz diese Einheit erst jetzt im Werden ist, die Geschichte der allgemeinen Menschheit kann also vorläufig nicht Gegenstand der Philosophie sein. In der Tat beginnt die Geschichte *der* Menschheit erst jetzt. Wenn aber diese Einheit sich verwirklicht, kann denn dann die partikuläre Geschichte der menschlichen Rassen nicht als eine Vorbereitung dieser Einheit *sub specie universitatis* betrachtet werden? Wenn wir schon eine Kultursynthese herstellen wollten, würde heute nicht die Erweiterung des partikularistischen europäischen Gesichtspunktes zum Universellen *gegenwärtig*?

Die Unternehmung T.'s gibt trotz ihrer Grandiosität und ihrer in den Details wertvollen Resultate keine befriedigende Antwort auf die Frage nach der Aufgabe der Geschichtsphilosophie. Die normative Kraft hat ihren Sitz nicht in dem objektiven Geist, aus der Wirklichkeit der Geschichte ist keine Norm zu erwarten, die Einheit der Menschheit ist aber eine Tatsache, die nicht umgegangen, vielmehr philosophisch erklärt werden will: die Aufgabe der Geschichtsphilosophie kann nicht bloß die gegenwärtige Synthese der europäischen Kultur sein. Von dem Gesichtspunkte der reinen Wissenschaftslehre aus beging T. den grundlegenden Fehler dadurch, dasz er mit einem apriori gegebenen, persönlichen Anspruch an die Geschichtsphilosophie herantrat, und seine Aufgabe nicht durch vorurteilslose dialektische Analyse zu bestimmen bestrebt war.

Die Problematik, die Aufgabe einer Wissenschaft ist nur so aufzuklären, wenn wir ihren eigenartigen Gesichtspunkt erforschen, der die Einheit seines Gegenstandes, seiner Ziele und seiner Methode ist. Suchen wir die Aufgabe der Geschichtsphilosophie, dann ist unsere erste Frage, wie ist Geschichtsphilosophie möglich. Und da ihr Gegenstand offenkundig die Geschichte, ihre Methode aber die philosophische Methode ist, so wird ihre Methode durch diese Faktoren bestimmt. Die philosophische Erkenntnis richtet sich immer auf das Ganze und das erklärt sie immer aus den letzten Gründen, aus den unmittelbar bekannten Funktionen des Geistes. Wenn wir für die Geschichte eine allgemeine Definition suchen, welche nicht das Logische in ihr,

nicht ihre Form, sondern ihren Inhalt ausdrückt, dann müssen wir die Geschichte als das Leben der Menschheit bezeichnen, das in seinem Ablaufe bestrebt ist sich selbst darzustellen, zu verwirklichen. Diese Definition enthält ganz natürlich eine Menge von Fragen, welche die Problematik der Geschichtsphilosophie bilden. Die Hauptaufgabe ist aber nach den oben Ausgeführten, *die Erklärung der Totalität der Tatsachen der Geschichte aus den Funktionen des Geistes*. Die Geschichtsphilosophie befasst sich also nicht mit der Aufklärung der Gründe der einzelnen historischen Tatsachen; auch die Feststellung des allgemeinen Charakters der Geschichte ist keine philosophische Aufgabe, das Philosophische ist die Erklärung dieses allgemeinen Charakters mit Hilfe der Funktionen des Geistes. Ebenso ist es keine philosophische Aufgabe die Konstruktion irgendeines vollständigen Ganzes der Geschichte zu einer kausalen oder teleologischen Kette: die Universalgeschichte, wie auch die Erhaltung des sogenannten Sinnes des Wesens, des Zieles, der Tendenz der Geschichte keine solche ist. Alldas ist nur Feststellung von Tatsachen, wenn auch von ganz allgemeinen. Die philosophische Aufgabe ist die Erklärung dieser Tatsachen durch die Funktionen des Geistes. Es ist selbstverständlich, dasz ohne diese Feststellung von Tatsachen keine philosophische Untersuchung eingeleitet werden kann, da sie keinen Stoff hat. Eine solche Geschichtsphilosophie ist natürlich der praktischen Leben vollständig entrückt, sie wird keinen „Nutzen“ haben, sie gibt keine Anweisungen zur Gestaltung der Zukunft, kann auch keine Grundlage zu Prophezeiungen abgeben, erklärt aber auch den unmittelbaren konkreten Zusammenhang der Ereignisse, auch ihre Gründe nicht; das hat auch weiterhin die empirische Geschichte zu erforschen. Diese Wissenschaft zeigt nur eines: das Vernunftgemäße der Geschichte bzw. ihren Zusammenhang mit dem Geist. Natürlich ist es hier nicht von der Rationalisierung der Geschichte die Rede, nicht davon, dasz jedes Detail eine rationale Erklärung erhalte und alle in einer kausalen oder teleologischen Kette aneinandergereiht werden. So etwas kann nicht bestrebt werden, denn die Faktoren der Geschichte sind nicht alle geistiger Natur, und alles Individuelle enthält irrationale Momente. Dagegen können wir die Vernunftmässigkeit des Geschichtlichen, das Wesens der Geschichte also

des durch sie organisierten Ganzen nachweisen, da wir darin die Erscheinung des Geistes erkennen können; der Hauptfaktor, das Subjekt der Geschichte ist nämlich der Mensch und das Wesen des Menschen ist der Geist.

An diesem Punkte gliedert sich die Geschichte an die Anthropologie; sie liefert Angaben zur kösmischen Rolle der Menschheit. Wie aber der Mensch beschaffen sein soll, das kann doch nicht sie bestimmen, denn gerade mit diesem Sollen, mit der Norm, mit dem Geist, mit den unmittelbar bekannten Funktionen des Geistes, durch welche er sich erhält und auslebt, gerade damit erklären wir die Geschichte; diese müssen also apriori bekannt sein. Das Studium der Geschichte zeigt dem Betrachtenden nur die Art und Weise, die Mittel, die Bedingungen der Verwirklichung der Norm; der Mann der Tat, der Gestalter der Geschichte kann die Norm nur aus sich schöpfen unmittelbar aus dem Urbewusstsein unserer Menschlichkeit. Das lehrt uns die Geschichtsphilosophie indem sie bezeugt, dass die Geschichte mit Hilfe des Geistes erklärt werden kann. Eben weil sie damit erklärt werden kann, ist er nicht aus dem zu erklärenden Stoffe zu erkennen, sondern er muss schon im voraus bekannt sein. Das bedeutet aber weder die Erklärung der Geschichte durch irgendeine apriori angenommene Idee, oder durch ein Ziel, noch die Schaffung einer darauf bezogenen Konstruktion. Der Geist ist reine Form, das System von Kategorien ohne Inhalt, und geht einer jeden Wirklichkeit, einem jeden Erfahrungsinhalt voran. Durch diesen aprioristischen Geist ist die Geschichte zu erklären, durch diese reinen Kategorien ist sie zu verstehen. Das Grundproblem der Geschichtsphilosophie besteht in dem Verhältnis zwischen der Inhaltlichkeit der Geschichte und der Formhaftigkeit des Geistes.

TARTALOM.

Oldal

Módszertani bevezetés — — — — — 1

A tudomány kettős sikere. Troeltsch tanulmányozásának tudományos haszna. A filozófiai rendszerek vizsgálatának szempontjai és lépései. E tanulmány célja és felosztása. Troeltsch működésének rövid jellemzése. A Troeltsch-irodalom átnézete.

Troeltsch személyisége és problémája — — — — — 9

A szellemtörténelmi ábrázolás. Troeltsch szellemtörténelmi vizsgálatának forrásai, felhasználásuk módja. Troeltsch fejlődése, s ennek alapjai szellemi alkatában. Ebből eredő életproblémája. Az alkat egyéb következményei. Troeltsch tudományos, s ezen belől történetfilozófiai problémája; kialakulásuk, fejlődésük, eredetük szellemi alkatából és életproblémájából.

Troeltsch elmélete — — — — — 31

Troeltsch történetfilozófiájának általános jellemzése, tagolása, gondolatmenete.

I. Történelemlogika, történetfilozófia. A történelmi tárgy és fejlődés; a megértés; az identitás tana. A történetfilozófia feladata: a korszerű kulturszintézis, s ennek általános jellemzése.

II. A kulturszintézisről részletesen. Általános érvényű mérték a történelemből; e mérték aprioritása és objektivitása. Történelmi és történetfilozófiai értékelés és fejlődésfogalom. A történetfilozófia feladata. Az identitás tana.

III. A fejlődésfogalom, egyetemes történelem, mérték és korszerű kulturszintézis viszonya. A történelmi fejlődésfogalom két faja. Troeltsch ismeretelmélete; a fejlődésfogalom létrejöttének elemzése. A fejlődésfogalom és korszerű kulturszintézis viszonya. A modern történetfilozófia feladata és módszere.

IV. A korszerű kulturszintézis és egyetemes történelem összefüggése; ennek methodikai következménye, az általa feladott probléma megoldása a történetfilozófia gyakorlatában: periódizálás; az európai kulturtörténelem szerkezetének meg-

állapítása; az egyes rétegek jelleme és összefüggése, a jelen eredete.

A történetfilozófia feladata — — — — — 77

A történetfilozófia forrása. Tett és gondolat. A filozófia és a norma. A történeti valóság és a norma viszonya; a történetfilozófia és a norma. A normatív erő helye. A történetfilozófia tárgya. Az egyetemes emberiség. Troeltsch összefoglaló kritikája. A filozófia; a történet; a történetfilozófia és feladata, problematikája, módszere.

Német kivonat — — — — — 94

Die Aufgabe der Geschichtsphilosophie und die Theorie Ernst Troeltschs.



ACTA

LITTERARUM AC SCIENTIARUM REG. UNIVERSITATIS HUNG. FRANCISCO-JOSEPHINAE

Sectio : PHILOSOPHICA. Tom. IV. Fasc 2. Redigunt: GEORG de BARTÓK et ALEXANDER IMRE

A SZEMÉLYISÉG NEVELÉSÉNEK MAGYAR ELMÉLETE

SCHNELLER ISTVÁN RENDSZERE.

IRTA :

TETTAMANTI BÉLA

K I A D J A

A M. KIR. FERENCZ JÓZSEF-TUDOMÁNYEGYETEM ÉS A ROTHERMERE-ALAP
TÁMOGATÁSÁVAL

AZ EGYETEM BARÁTAINAK EGYESÜLETE.

SZEGED,

SZEGED VÁROSI NYOMDA ÉS KÖNYVKIADÓ R.-T.

1932.

Ára 6 pengő

A személyiség nevelésének magyar elmélete.

Schneller István rendszere.

Írta: TETTAMANTI BÉLA.

A) Elméleti alapvetés.

I. Világnézeti alapok.

1. Schneller István elsősorban és mindenekelőtt vallásos lélek. Lelkének ez az öröklött ősi vonása, amelyet fiatalokora környezetének alakító befolyásai és tanulmányainak iránya erősítettek meg s amely választott hivatásában magasztosult egész lelkét betöltő világnézetté; legmélyebben gyökerező meghatározó jegye neveléselméletének is. A szeretetben tevékeny vallásos érzület határozza meg ennek a nemes tanító személyiségnek egész életét; ez ad egységes értelmet és jelentést főiskolai, majd egyetemi hivatása betöltésének és ez alakul ki benne tudományos meggyőződésé.

A Paed. Dolg. I. kötetéhez írt, s neveléselméletének első vázlatos ismertetését tartalmazó, *Bevezetésben* saját maga tesz tanúságot arról, hogy elmélkedésében a „keresztény szeretet” elvének alapjára helyezkedik. Egy későbbi nagyobb tanulmányában pedig azt mutatja ki, hogy a „nevelésnek elve” Jézus Krisztus. Jóleső örömmel állapítja meg, hogy dolgozatainak első kötetét a keresztény közvélemény különösen azért fogadta rokonszenvesen, mivel mind történeti, mind elméleti felfogásában „határozottan érvényesül a *keresztyén* szempont”. Ezért tartja kötelességének „a keresztyén jelzőnek alapja szerinti megvilágosítását”. Az egész értekezést ama „christocentrikus álláspont” kifejtésének szenteli, amely szerint Krisztusban valósultak meg egyrészt „mindazon törekvések, a melyek egy feltétlen értékben való megnyugvásra, boldogságra, boldogításra s így az egyes ember és az emberi társadalom tökélyére irányultak s ezért is a nevelést irányították”, másrészt pedig ő a

nevelés elméletének középpontja is. Jézus Krisztus „azon elv . . . , mely az életet, a történetet és az a fölött való elmélkedést s így a *nevelés történetét* és *elméletét* is alapjában meghatározza“.¹

Vallásos hite és tudományos meggyőződése szerint ugyanis Isten „minden egyesnek, és minden történeti hatalomnak, a mindenségnek teremtője, fenntartója, aki minden tökélynek gondolt és valódi egysége; ki ezért egyes egyedül mondható jónak; s kiben egyedül nyugodhatik meg szívünk“.² „Magában véve csak Isten jó; az ember csak amennyiben az isteni élet és erő részese, amennyiben az ő sajátos létének alapjául szolgáló isteni célgondolat vezérli . . .“³

Ez a transzcendens, felettünk álló, egyedül igazi, abszolút valóság tehát egyetlen értelme emberi létünknek, egyben azonban az egyedüli érték képviselője is. „Az ember eszménye Isten. . . . Ő az egyedül jó; csak ő lehet a mi nemes törekvéseink célja“.³

Az isteni létezés azonban nem a magában elégedettség nyugalma, hanem erő és törekvés; éppen tökéletességénél fogva benső szükségyszerűséggel állandó külső megnyilatkozásra, megvalósulásra törés. „A keresztyén egy Isten és pedig a szeretet Istenének eszméjén alapuló monisztikus világnézet a világ fejlődését vallási szempontból másnak, mint az isteni erő folytonos érvényesülésének, tehát Istent folytonosan, mindenkor és mindenütt kijelentőnek nem tekintheti“,⁴ halljuk „*testamentom-ként*“ abban a *Búcsúbeszéd*ben, amely teológiai tanári működését zárja le. S egészen ennek az Isten-fogalomnak megfelelően mondja előbb idézett tanulmányában: „Az ő benne létező *végtelen* gazdagság csakis *végetlen* számú egyesekben *végetlen* fejlődésben nyerhet megközelítő külső alakot és pedig csakis úgy, hogyha ezen fejlődő universumot egy szellem, az Isteni szellem mint organizáló és individualizáló erő hatja át“.³ Isten, vagy az isteni szellem tehát lényéből folyó kényszerű szükségyszerűséggel törekszik megvalósulni a fejlődő universumban, annak végetlen fejlődése által.

Ez a fejlődő universum az isteni szellem kényszerű megvalósulásának anyaga és eszköze is egyben s mint ilyen, mint az isteni szellem kitűzte célt megvalósító, illetőleg végetlen fejlődésben megközelítő valóság, nemcsak lehetőség, hanem szubsztanciális lényege szerint is összeesik az isteni szellem vég-

telen gazdagságával; lényegét és értékét tekintve tehát magával az isteni szellemmel. Semmi egyéb, mint annak állandó, fokozatos megvalósulása.

Ennek a csakugyan „monisztikus“ világképnek kifejtésénél azonban, mint minden idealisztikus rendszer megalkotójának, Schnellernek is számot kell vetnie az ontologiai dualizmussal. Neki is csak abból lehet kiindulnia, hogy kétféle lét van. „A természeti, történeti tényleges lét fölött áll az értékek világa, az erkölcsi, vallási világrend és annak jelentős erői. Értékek, melyek mint célok mozgatják a világot“.⁵ Vagy a két valóság közötti különbséget még jobban kiemelő fordulattal: „A mechanikai törvényeknek alávetett matéria világa mögött van egy más világ, egy más valóság is, amely minden érzéki világnál is sokkal inkább való világ, az *embernek*, a *moralitásnak* világa“.⁶

Ebben az utóbbi idézetben pontosabb fogalmazásban áll előttünk az az értékelő, a valóság-jelleget minősítő felfogás, amelyre az elsőben csak a „fölött“ határozó utal. A kétféle valóság ugyanis nem egyenlő mértékben létező. Az értékek világa, az erkölcsi, vallási világrend, a moralitásnak világa „sokkal inkább való világ“; létezése tehát nagyobb valóság-jelleggel rendelkezik, mint a természeti, történeti lété, a materia világáé. Fejlődésünknek Schneller szerint csak „kiindulási pontja anyagi; szellemünk anyaföldje az érzéki világ; de a cél, a termékenyítő, az anyagvilágot szervező, mozgató és vezérlő eszme egy más, egy természetfölötti, isteni világnak szülöttje. Az anyagi, természeti világ — tehát — csak eszköz, tér, amely által és amelyen Istennek országa megvalósul“.⁷

A vallásos képzeteknek jobban megfelelő kifejezéssel ezt a „valóbb“ világot Isten országának mondja. Azoknak országa ez, akik az evangélium szavai szerint „Isten kegyelme alapján... könyörületet nyernek, megvigasztaltatnak... s Krisztusért történt szenvedésükért gazdagon kárpótlást nyernek a mennyek országában.“ Azoké, akik elnyerik „a boldogságot, az *Isten országában való tagságot*“.⁸

A kétféleképpen létező két világnak egymáshoz való viszonyára nézve tudnunk kell mindenek előtt azt, hogy azokat a fejlődés mozzanata kapcsolja össze egymással. Ha ugyanis Schneller szerint „a fejlődő organizmusok sorozatán felszál-

lunk, míg végre eljutunk a természeti és erkölcsi szervezetek“ — eme két, egyelőre még különállónak feltételezett világ — „végső egységére a világnak, a mindenségnek szerves egységében: úgy a mindenséget átható, minden egyest mint annak szervét tételező és fenntartó, minden egyest az egészben és ezzel az egészet az egységben is fejlesztő szellemet Istennek mondhatjuk“. Ez az isteni szellem által meghatározott egysége a mindenségnek, az egész, „amelyet az isteni célgondolatok szerves egységének, avagy *Isten országának* nevezhetünk“.⁹

Amint látjuk, az értékek világa, az erkölcsi, vallási világrend, az Isten országa, vagy végre az egész, egymásnak teljesen megfelelő, egymást teljesen fedő fogalmak s rajtuk Schneller „a mindenségnek szerves egységé“-t érti.

2. Ha már most az előbb mondottaknak megfelelően azt keressük, hogy ennek a végtelenbe nyúló fejlődésnek irányát mi szabja meg, akkor itt is az isteni akarat kényszerű megvalósulásának tényére bukkanunk. Azokat az értékeket, „melyek, mint célok mozgatják a világot“, az egész tételezi; azok az ontologiaiailag ezzel azonos Isten célt tételező tevékenységének eredményei“. A tulajdonképpen egyetlen cél pedig „nem materiális, hanem gondolati cél, tehát gondolat“.⁹ Az isteni célgondolat tehát az egész mindenségnek, az egésznek teremő, egyben azonban alakító, a fejlődést irányító elve is; olyan metafizikai principium, amelynek gondolati léte a magasabb, értékesebb valóság. A reá való végtelen irányulásban lesz maga a természeti, történeti lét is az igaz valóságnak részesévé. A materiális valóságnak oka, de egyúttal célja is semmi egyéb, mint a célgondolat. Csak azért *van*, azért teremtetett, hogy Isten országa *legyen*. „Ez a sajátos, isteni célgondolat az egyesnek valódi örök léte“; ez által lesz „minden egyes a maga sajátosságában Isten célt tételező tevékenységének egy más által nem pótolható, egészen egyéni szerve“. „Nemcsak az erkölcsi világ, hanem a természetnek kényszerű világa is alapjában sóhajtozva vágyódik eme megdicsőülése, ez új világ felé. Mint magasabb rendű valóság, akár mint a túlnannak világa emelkedik e világ a tapasztalati világ fölé, de nem fennhájzva, ettől visszavonulva, ezt lenézve, hanem szeretettel erre lehajolva, hogy ezt is végtelen értékei megvalósítására felhasználja, ebben és ezáltal tapasztalatilag is megvalósuljon“.⁹

A természeti és történeti valóság fölötti világnak Schneller felfogása szerint az ad magasabb valóságértéket, ezt az isteni szellemben megvalósulásra törő gondolati világot az avatja magasabb rendű s így tulajdonképpen egyetlen valósággá, hogy benne van meg — mint gondolat és szándék — az egész univerrsumnak oka és célja is egyúttal. Innen nyeri az alacsonyabbrendűnek mondott, átmeneti jellegű, múltó valóság a maga eredetét és ebbe a valóságba torkollik bele, azért, hogy a cél értelmében igazi valósággá legyen. Értelme, jelentősége és ennél fogva igazi léte a természeti és történeti valóságnak és benne természetesen az embernek is csak annyiban van, amennyiben ennek az ideális világnak megvalósulását lehetővé teszi, önmagának eleve elgondolt, végtelen és a cél irányában való fejlődése által. „Minden csak annyiban van, amennyiben Isten mindeneket alkotó és mindeneket átható szelleme által létezik és fenntartatik. ... az isteni szellem végtelen gazdagsága csakis a mindenségben s ennek végtelen gazdagságában, változatosságában, az összemberiségben, mint az emberi szellem egyéni képviselőinek közösségében nyerhet kifejezést. ... Egy a szellem, de számtalanok a charismák; egy a test, de számtalanok az ezen testet alkotó szervek. Egy az Isten szelleme által áthatott emberiség, de számtalanok az abban létező különbségek, mindezen különbségek azonban ép ezen sajátosságukban csak azért vannak, hogy az Egyet, emez isteni szellemet minden változatosságában kifejezzék. Egy szervezetbe olvad össze az emberiség ...”¹⁰

Lényegében tehát csak egyetlen valóság, az értékek által meghatározott gondolati lét, Isten országa létezik, mindaz ami jelenség, a szó legtágabb értelmében vett érzéki világ, csak annyiban van, — mert csak annyiban értékes — amennyiben sajátos rendeltetésű szervként szolgálja az egészet. Csak egyetlen igazán létező van, s ez az értékek világa, az ideák, az eszmék országa.

3. Mielőtt már most annak a vizsgálatára térnénk át, hogy mi az a legfőbb és Schnellernél egyetlen érték, amely azt a világot a megvalósulás felé irányítja, rá kell mutatnunk arra, hogy ebben a világszemléletben a transzcendenciának értelme nincsen. Ebben a monisztikus világképben a transzcendencia és immanencia ellentétének el kell tűnnie. Isten nem lehet

transzcendens valóság már csak azért sem, mert hiszen ő az egyetlen létező.

Ha tekintetbe vesszük ugyanis azt, hogy lényegében véve csakis az értékek világa létezik s hogy a materiális világ létezése minden időbeli mozzanatában az igazi lét megvalósulásának csak egyik közbeeső stádiuma, akkor azok a kifejezések, amelyek e világ „fölött“ vagy „mögött“ álló valóságról beszélnek, csak metaforák. Sőt annak az érzékeltető képnek is csak a valóságos viszonyt eltorzító jelentése van, amely szerint az értékek világa „felülről hajlik le a tapasztalati világra“.⁹ Ez az egyetlen egy valóság potenciálisan benne van a természeti valóságban, s így létezése erre az átmeneti világra való vonatkozásában a szó legszorosabb értelmében immanens létezés.

Az egyetlen valóság immanenciájára utal már az entelechia fogalma is. A célgondolat, az igazi valóság felé irányító teleologikus principium benne van az egésztest szervként szolgáló tapasztalati világban. „Csak az egésznek szelleme, lelke által éltetett szerv *élő* szerv“;¹¹ az egésznek szelleme tehát az egyetlen éltető, mert célra mutató elv. Ez a belülről formáló elv nemcsak az „egyesnek valódi, örök léte“, hanem lényegében teremtő és meghatározó benső formája a „külső, tapasztalati, kényszerű, múló világ“-nak is.

Ennek a felfogásnak bizonyítéka Schnellernek az a meggyőződése is, amely szerint csak akkor keletkezhetnek a szó igaz értelmében vett neveléseméleti munkák, hogyha a „feltétlen értéket nem a túlnanban, hanem e földön keressük, ha . . . nem a *transzcendencia*, hanem az *immanencia* álláspontjára helyezkedünk“.¹² Amikor így a neveléstudományi munkák keletkezésének feltételeit állapítja meg, saját rendszerét is a fent jelzett világnézetet vallók elgondolásai közé sorolja.

Felfogására nézve azonban nemcsak ilyen közvetett bizonyítékok állanak rendelkezésünkre. Neveléseméleti értekezéseinek ama részleteiben, amelyek elmélkedésének világnézeti hátterét világítják meg, mindenütt találunk olyan kijelentéseket, amelyek nemcsak az isteni szellemnek teremtő erejét, a valóságot kauzális eredetében és egyben céljában is meghatározó jellegét hangsúlyozzák, hanem az empirikus világban benne létét is. Más, nem idealisztikus elgondolásokkal szemben kijelenti azt, hogy a világegyetemet organizáló szellemet „eszünk

követelménye, de szívünk szava szerint is *Istennek* nevezzük“, s hozzáteszi: „Igenis Isten az, ki mindeneket *áthát*, mindeneket a fejlődés útján célhoz vezet“. ¹³ Ugyanígy hallunk másutt „a mindenségben ténykedő mindeneket *átható* szellem“-ről. S mindezekkel megegyezően állapítja meg, hogy „az Isten országa... nem egy transzcendens ország...; nem egy a legmagasabb fokon álló, végső történeti hatalom, hanem egy *örök* hatalom, amely éltető, tökéletesbítő, megszentelő *elvként* mindenütt, mindenben ténykedik...“ ¹⁴ Határozottan megmondja, hogy „Isten... nem külső törvényt hoz, hanem kinek-kinek szívében él, mint eszmény“. „... az az isteni, melytől függünk, nincs kívülöttünk, minket nem külsőleg meghatározó erő, hanem mi bennünk van...“ Ama „keresztyéni tudat“ hirdetője, „hogy Isten minden mindenben“. Kereszténysége „a mindeneket egysegesen átható, de nem külsőleg, mechanice“ — hanem — „az egyeseket egymáshoz fűző immanens Isten tudatában“ nyugszik meg. S így Isten országa „transzcendens, de földi is... Jönni fog, de másrészt *itt is van*... Isten országa, tehát egy folytonosan létező *leiki*, szellemi ország“. ¹⁵

Mindebből csakis az következik, hogy „a transzcendensnek reánk nézve csak az immanencia alapján van valósága, a végtelen feltétlen csak a végtelen feltételes útján közelíthető meg általunk“. ¹⁶ Lehetetlen elzárkóznunk tehát attól a gondolattól, hogy Isten benne van a világban, az isteni szellem nem a világ felett, vagy mögött uralkodó, célt tételező principium, hanem a világot annak benső lényegénél fogva belülről mozgató elv. Olyan teremő, szervező és cél felé vezető hatalom, amely nem kívülről hat, hanem benne él és működik ebben a világban.

4. Ha ezekután azt keressük, hogy mi ennek a „mi bennünk létező isteni“-nek legbensőbb lényege, mi az, ami ebben az egészen sajátos pantheisztikus világban a „mindenütt és mindenben“ ható erő, akkor azt Schneller vallásos érzésének Istenhitéből fakadó és avval szoros kapcsolatban állandóan eleven érzületi meghatározójában, a szeretetben találjuk meg. Istennek lényege a szeretet; ez az „egyedüli érték“. „Csak az isteni szeretetben megújult erkölcsi élet képes odaadó, feláldozó, kereső és építő munkásságra“. ¹⁷ Isten országa pedig egyben a „szeretetnek országa“ is. Ez az, amely „nemcsak ideális hatal-

mat, hanem *örök* hatalmat képvisel, amely éppen azért az egész fejlődésnek épp úgy végső alap erőforrása, mint annak végső betetőzője“. ¹⁸

A szeretet tehát az isteni országot szervező hatalom, a szeretet az az egyetlen érték, amely a megvalósítást biztosító célgondolat útján hajlik le az empirikus világra, s az egyest az egésznek, a nagy szervezetnek építő szervévé avatja. „A másnak megbocsátó, Istent kereső szeretet az, ami az embert Isten országának tagjává teszi, ami a világnak az emberben értéket ad. Más igazi érték nincs, mert ezen érték az isteni lénynek a világon való megdicsőülése“. ¹⁹ A szeretet tehát a legfelsőbb érték-kategória, az az egyedüli érték, amely az erkölcsi és vallási világrendnek egységét biztosítja; ez az egésznek legbensőbb lényege, az Isten országának szervező elve. Ez Schneller szerint természetesen egyúttal a keresztény Isten megnyilatkozásának, teremtő, fejlesztő, az empirikus világot s benne az emberi lelket is átható hatalmának végső gyökere; az isteni akarat megnyilatkozásának egyetlen mozgatója. „Isten“ — ugyanis — „nem szigorú bíránk, hanem a mi atyánk; a *szeretet* tehát mozgató ereje és pedig azon szeretet, amely kiterjed mindenkre. Ezen hatalomban és szeretetben bízva az a mi imánk és törekvésünk, hogy Istennek országa, neve dicsőíttetése mind inkább *valósuljon* meg, *jöjjön* el. Történik pedig ezen megvalósulás, hogyha az isteni erő, az isteni szellem“ — tehát a szeretet — „mindenkiben mindenütt a mozgató“. ¹⁹

A világ tehát mind eredetében, mind pedig végső kialakulásában, értékes és egyben a szeretet princípiuma, egy kifejezetten erkölcsi érték által meghatározott. Egyedül ennek a szeretetnek az isteni akaratban megnyilatkozó uralma alatt áll.

Az erkölcsösen vallásos ember eme világnézete ugyanaz a világkép, amely Krisztus életében és tanításában valósult meg. Hiszen Krisztus küldetésének legmélyebb értelme abban van, hogy a vallást ... a külső kultusz keretéből leemeli és etikai talajra helyezi. ... Amint etizálja Jézus a vallást, úgy *bensősíti, vallásilag* mélyíti viszont az erkölcsi életet, az emberszeretetet“. ¹⁹

A szeretet azonban Schneller gondolatrendszerében nemcsak mint a világ legvégső mozgató ereje szerepel, nemcsak amaz elv ez, „melynek hatásos életére visszavezethetők kultu-

rális haladásunk összes értékei“, hanem egyúttal a legmodernebb fogalmazásokkal lényeges vonásaiban megegyező ismeretelméleti principium is. „Nemcsak a gyakorlati, hanem az elméleti életben is alapvető, legfőbb vezérünk — a szeretet“.²⁰

A szeretet, ez az „optimisztikus világnézetben gyökerező ható erő“ ugyanis Schneller szerint ama hatalom, „mely minden dolog lényegét nyitja meg“. „Concepciók lelki teremtetés“nek mondja azt a „felülről (az egészből) származó“ megismerési aktust, amely a „szeretet erejében képes... egészen leszállani, illetőleg behelyezkedni másnak állapotába... Csak is az életnek más életbe való áthasonulása alapján, avagy más élettapasztalatainak általunk való igaz átélése által értjük meg még csak a mászt“. Ez az egyetlen igazi eszköze a költészet, a képzőművészet, a zeneművészet termékei valódi megértésének. „E zavartalan szent megfogalmazás, ez intenzív személyi érintkezés alapja az igaz megismerésnek, valamely dolog lényegszerű és éltető birtokának“.²¹ „Szeretet nélkül, másnak lényegébe való odaadó elmélyedés, a másik lényének megfelelő, azt előmozdító hatás nélkül: még a legkisebb tárgy igaz megismerése sem lehetséges“.²² — A tudatos szellemi művelet csak *követi* ezt a közvetlen megismerést. „Nincs életre ható és életre való tudás szeretet és hitszerű odaadás nélkül; s nincs egységes világnézet, személyi magasabb lelki élet, minden egyest sajátosságában összehasonlítva elismerő s elhelyező tudás nélkül. A személyi odaadás (szeretethen gyökerező hit) alapja a személyi gyarapodásnak“.²¹

II. Egyéniség — személyiség.

1. A vázolt teleologikus jellegű világkép követelően írja elő és szabályozza a nevelésről való elmélkedés irányát. Ha minden fejlődésnek egyetlen immanens célja az isteni szeretet országának megvalósítása, akkor az egyes ember alakulásának folyamatát irányító nevelés egyetlen hivatása csakis az lehet, hogy az egyént ennek az egyedül lehetséges és feltétlen értékű célnak szolgálatába rendelje. A nevelés, ez a lényegében az emberi egyéniségre, az egyesre ható tudatosan befolyásoló tevékenység a maga sajátos rendeltetését csakis ennek a célnak irányában keresheti. Szerepe és egyben egyetlen hivatása

csakis az lehet, hogy az emberi egyéniség fejlődésének befolyásolása által ennek a feltétlenül értékes és igazán való világnak megvalósításában közreműködjék, azt elősegítse. Az ember egyéniségét úgy alakítsa, úgy formálja, hogy ezáltal a humánus országához való, a végtelen fejlődésben megnyilatkozó közeledés lehetővé váljék.

Első tekintetre úgy látszik, mintha így az egyes, az ember, a nevelésnek ez az egyetlen lehetséges tárgya, ebben a nevelésméleti rendszerben eszközi jelentőségüvé süllyedne. Egy felette és kívül álló, feltétlen értékű végső cél szolgálatába rendeltetett; csak azáltal részese a feltétlen értéknek, hogy annak elérésében közreműködik. Mintha az Isten országában megvalósult egész az emberi egyéniség, az individualitás feláldozását követelné, s így elmélkedünk ellentmondásba jutna a minden egyest is a maga sajátosságában feltétlenül értékelő keresztény szeretet, az „Istenben gyökerező individualitás elvé”-vel; azzal az elvvel, amelyet maga Jézus proklamált.

Erről azonban ebben a rendszerben szó sem lehet. „Mint-hogy — ugyanis — Isten országa, vagyis az isteni célgondolatok egysége bár végtelen módon, mégis a tér és időben valósul meg, s így minden korban és minden területen ép a *szeretet* alapján szükségszerűen egyéniesül; ép azért... a tényleges kölcsönhatás mindig egyéniesül, vagyis más szóval; az isteni szellem által mozgatott kölcsönhatásnak, a szeretetnek kiinduló pontja és tárgya, szubjektuma és objektuma kölcsönösen *egyéni*. ... A szeretet, amint kell, hogy az egyéniségből benső szükség-szerűséggel kiinduljon, úgy kell, hogy mindig az önmagában feltétlen értékű egyéniségre irányuljon“.¹

A következő fejezeteknek éppen az lesz a feladatuk, hogy megmutassák, miképpen sikerül ennek a nevelésméletnek keretében a végső cél szem előtt tartása mellett az individualitás elvét a maga teljes érvényességében megőrizni. Kiinduló pontul szolgáljon eme vizsgálatokhoz a személyiség elve, ennek a nevelésméleti rendszernek középponti fogalma.

2. A *Bevezetés* elején Schneller még az „*egyéniiség*” elvét azonosítja „az egészet szerveiben kölcsönösen építő *keresztény szeretet* elvével”, mivel azonban fejtegetései folyamán úgy találja, hogy az egyéniség szava egyrészt túlságosan tág, másrészt pedig túlságosan szűk, más szó alkalmazását tartja

etikai álláspontja jelzésére kívánatosnak. „Az »etikai személyiség« felel meg teljesen a fogalomnak, amennyiben a személyiség feltételezi egyrészt az etikai fejlődést, másrészt a tudatosságot, holott az egyéniség e kettő nélkül is ellehet; továbbá pedig magában foglalja az egyéniséget, mint az etikai fejlődés alapját; úgy, hogy azt mondhatjuk, hogy a *személyiség nem egyéb, mint etizált és tudatra emelt egyéniség*“.²

Ebből Schnellernél természetesen nemcsak az következik, hogy „a nevelés célja az etizált individualitás, a személyiség“,² hogy tehát „*személyiséggé nevelni az egyéniséget: ez a nevelés summája*“,³ hanem annál sokkal több. Az ő álláspontja értelmében a személyiségnek eszméje „a paedagogikának egészét is egységes módon szervezőleg határozza meg“.⁴ Neveléstudományát azért nevezheti joggal a *személyiség paedagógikájának*, „mivel a személyiség eszméje *elvként* határozza meg azt, úgy, hogy ez eszme határozólag befolyásolja a paedagogika szerves egészének minden egyes tényezőjét, minden egyes alkotó elemét. A személyiségnek ez az elvi jelentősége kívánja meg tehát, hogy a nevelésnek *alanya*, vagyis a nevelő legyen személyiség; hogy a nevelésnek *tárgya*, vagy a nevelendő személyiséggé váljék; hogy minden nevelésnek célja a személyiség alakulása legyen s végre azt is, hogy a nevelés útját, módszerét is a személyiség eszméje határozza meg“.⁴

Szelényi Ödön, Schneller elméletének egyik legújabb ismertetője⁵ a személyiség fogalmában az egész rendszer egyik középponti gondolatát látja. Meggyőződésünk szerint azonban több ennél: maga a középponti gondolat. Az a szerző világnézetében gyökerező vezető principium, az egész rendszeren uralkodó rendszerező elv, amely egyedül alkalmas arra, hogy az előbbi sorokban érintett, vélt ellentétet megszüntesse.

Mindenekelőtt tehát evvel a fogalommal kell tisztába jönnünk. Meg kell keresnünk pontos tartalmi jegyeit, azokat a lényeges mozzanatokat, amelyek az egyéniség fogalmától megkülönböztetik. Meg kell világítanunk azonban azt a viszonyt is, amelyben a személyiség a mindent magában foglaló „mindenségnek szerves egységé“-vel, s az ebben megnyilatkozó isteni szellemmel van.

3. Már az eddig hallottakból is kiderült, hogy Schneller mást ért egyéniségen és mást személyiségen. Abból azonban,

hogy a nevelésnek célját az etizált individualításban, tehát az egyéniség személyiséggé válásában látja, az is világos, hogy ezek a fogalmak nincsenek ellentétben egymással, nem zárják ki egymást. Itt csakis a kölcsönös feltételezettség viszonyáról lehet szó: az egyéniség szükséges alapja a személyiségnek, ez utóbbi pedig kialakult formájában is az individualitás principiumának uralma alatt marad.

A két fogalomnak legrészletesebb elemzését az 1906-ban megjelent *Egyéniség, személyiség* című értekezésben találjuk meg. Sajátos nyelvészkedő hajlamának megfelelően itt mindezekelőtt azt vizsgálja, hogy maga a nyelv (az indogermán nyelvek és a magyar nyelv) hogyan különbözteti meg a két szó jelentését egymástól. Összehasonlító nyelvi és nyelvtörténeti anyag alapján a következőket állapítja meg: „Míg az egyéniség formái jelentőségű, a létnek immár szét nem választható végső elemére, végső sajátos léttényezőjére, forrására megyen vissza, anélkül, hogy annak tartalmáról szólna: addig a persona... személy — ily külön önmagában létező »*Ēn*«-t *feltételez* s ettől megkívánja azt, hogy benső meghatottság alatt álljon, még pedig annyira, hogy ez a ható ténykedés, ez a történés az archan, a szemben *állapotí, állandó* kifejezést is nyerjen“.⁶

Már ebből az idézetből is kitűnik, hogy az egyéninek, a „külön önmagában létező *Ēn*“-nek meglelteie a személyiségnek szükséges feltétele; egyéniség nélkül nincsen személyiség. Ez az egyéniség, ez az egyéni lélek azonban már magában sem egyszerű valóság, a lélek már kezdettől fogva „egy végtelen számú reálékból (energiákból) álló *egységes* reále“.⁷ Az egyéniség tehát, ez a „természettől adott, életünket sajátosan meghatározó alaptényező... , amely az egyes életének prius-a“, már eredetében is sajátos egység. „Az élettelen alakuló, létesülő lelki épület már kiindulási pontjában feltételezi a hatást befogadó értékelő és hatásra felelő egyéniséget“.⁸ S így maga „az egyéniség Isten teremtő ténykedésének műve“; „reále, sőt a létező, tapasztalatilag felismert reálék legtökéletesebbike“, mondja Herbart felfogásával harcba szállva. Több értekezésében megbélyegzi Herbartnak azt az alapvető tévedését, amely szerint „az *Ēn* még csak a képzet sorok találkozási pontjában keletkezik“.⁹ Szerinte „a képzet sorok találkozása egy pontban nem okozója az *Ēn*nek, hanem éppen megfordítva, az

Én okozza a képzetsorok találkozását egy pontban“.⁷ „Az Énnek csakis tudatára jutunk el lassanként. Csak ismereti szempontból posterius az Én. A valóság, a lét szempontjából azonban az első az Én, amelyre gyakorolt hatások létesítik mindazt, amit Herbart képzet, érzelem, akarás néven nevez“.⁸ Az egyénien sajátosnak meglétele eredeti létezés, annak metafizikai feltétele, hogy kölcsönhatás, tehát élet létrejöheszen. „Az egyéniség — az életnek megnyilatkozása. Élet csakis ott van, ahol kölcsönhatás létezik“.⁹ Hatás, egymásnak kölcsönös befolyáslása pedig csak ott lehetséges, ahol egymástól különböző egyesek, tehát egyénien sajátosak vannak. „Egyenlő egymásra nem hat; csak a sajátosak hatnak egymásra“¹⁰ — s így annak, ami él, tehát annak, ami van, már eredetében is elkülönült sajátosnak kell lennie. Az egyénben jelentkező sajátosságok teljes megértéséhez és megmagyarázásához a lélektani és élettani ismeretek nem is elegendők, s így nem is lehetnek döntők. „... mutatja ezt az a nagy eltérés, az az ellentét is, amely nem egyszer a szülők és gyermekeik közt mutatkozik s melyet csakis úgy magyarázhatunk, hogy az egyes mégis alapjában csakis a mindenségben ténykedő és annak fenntartására és fejlesztésére irányuló isteni szellem teremtvő erejének eredménye, mely az egésznek érdekét szem előtt tartva, felhasználja a földben, a talajban, a szülőkben létező anyagi és szellemi tényezőket egy sajátos lény teremtvésére“.¹¹

4. A teljesen különbözők egymásra hatása azonban csak úgy lehetséges, hogyha azokat minden különbözőségük ellenére is valami összekapcsolja. Az egyesek „egymásra csak egy egységen belül“ hathatnak; „csak a különbözőkben létező közös alapján“. Sajátosak közötti hatás csak úgy lehetséges, „ha azt a változást, amely az ő ható ténykedésük következtében bennük létezik — az egész alapján minden egyes szerv is megérzi oly mértékben, amint azt az egésznek fenntartása és fejlesztése kívánja“.⁹ A mind nagyobb differenciálódással járó kölcsönhatásnak tehát két egészen egyenrangú feltétele van: az egyeseknek egyéni sajátossága, az egyeseknek egymástól való határozott különbsége; de e mellett egyúttal az egésznek, a közösségnek minden egyes sajátosban való benne létele. Metafizikai felfogásához híven tehát már itt is, az empirikus világ keletkezésénél, az egyest teremtvő aktusban is a

sajátosaknak, az eredetükben egyéni valóknál egymásra hatását is csak „az egésznek minden egyesben való immanentiája”⁹ által tudja megmagyarázni.

Ez a metafizikailag létező és már keletkezésében is sajátos egyéni lélek, az Én, a maga sajátosságának későbbi kialakulásában is szükségszerűen az individualizálódás uralma alatt áll. Hallottuk már, hogy az egész „fejlődő universumot egy szellem, az isteni szellem, mint organizáló, s ezért individualizáló erő hatja át”, s ugyanezt a végetlen számú egyeseknek végetlen fejlődésben való individualizálódását, követeli meg „a tér és idő által feltételezettek léte is”.¹⁰ Az egyes fejlődése is mind sajátosabbá válás, az egyén megjelenési formájának mind határozottabbá, különösebbé, egyszerűbbé alakulása. Az egyéniség legmélyebb lényege éppen az, hogy a szó legszorosabb értelmében sajátos, minden mástól elkülönült valóság. Fejlődésének, kialakulásának törvénye pedig szintén ennek a sajátos jellegnek mind kifejezettebbé való differenciálódása.

Ennek a differenciálódásban megnyilatkozó folyamatnak természetesen az egyéni lélek kialakulásában sem lehet más állandóan ható mozgatója, mint az egészben, a közösségben létel metafizikai szükségszerűsége. Az az egyénien sajátos egyes, amely már eredetében is csak a szervezett egységben való benne létel által kapcsolódik a többihez, a maga további, az időben végbemenő fejlődésében is az egész által meghatározott. Emberi egyéniségünk nemcsak a „visszamenő szolidaritásunknak terménye” (java részét annak, amik vagyunk, elődeinknek köszönjük), hanem ugyanilyen szolidaritás (kapcsol bennünket a szó legteljesebb értelmében vett környezetünkhöz is. A közösséggel való szolidaritásra utal az is, ha nem vissza-, hanem *körül* tekintünk, ha nézzük azt a milieut, azt a közt, amelybe egyéniségünk bele van helyezve”.¹²

Részletesebb elemzéssel az egyéniség alakulásának három ilyen a közösségből eredő forrását állapítja meg. Az első az, „hogy a szülők, a szülők testi szervezete, pszichikai állapota, hangulata a nemzés idejében, valamint nevezetesen az anyának a viselősség állapotában nagy hatással van a születendő gyermekre”. Ezután említi a szorosabb értelemben vett öröklés tényét. „Az izomzattal, az idegzettel összefüggő testi ügyességek, bizonyos irányú tehetségek és lelki indulatok nem-

csak hogy öröklődnek, hanem az öröklés után egy bizonyos fokig finomodnak, tökéletesbednek az új nemzedékben: s így lényegesen hozzájárulnak az egyéniség megalakulásához“. S végül megállapítja, hogy a külvilág, de különösen „azok az imponderábilis erők, amelyek a környezetből, a családból, a társaságból leszállanak, még pedig egészen öntudatlanul lelkünk mélyébe, s itt az értékelésnek tényezőit alkotják, egyéniségünk kialakulására nagy befolyással vannak“.¹¹

Az életet jelentő kölcsönhatásnak tehát az egyéniség kialakulásában is két teljesen egyenrangú feltétele van: az egyesnek már eredetében adott egyéni sajátossága, az egyeseknek egymástól való határozott különbsége; de e mellett egyúttal az egésznek minden egyes sajátosban benne létele. Az egyénnek és vele együtt az egésznek, mint a szervezetnek fejlődése az egész törvényszerűsége által parancsolt differenciálódás, a sajátosan teremtettnek egyéni vonásokban mind gazdagabbá válása. „A fejlődés a fizikai, valamint az erkölcsi életben a szervezet minél gazdagabb egyéniesülésében áll. ... a fejlődő egyesség folytonos individualizálást, azaz végtelen számú egyeseket“¹⁰ kíván. „Minél fejlődöttebb ... — ugyanis — az egyes, annál nagyobb bel- és külterjileg is a kölcsönhatás s így annál jellemzetesebben és életteljesebben lép eléink a szerves egésznek képe egyéniesült szerveivel. ... Az a hely, amelyet az egyes az egészben elfoglal, s hellyel adott sajátos feladataival különbözteti meg az egyest minden mástól olyannyira, hogy ez alapon mással egybe nem téveszthető, egybe nem vegyíthető, meg nem osztható *egyénné* válik, aki feladatában az ő *éniségét* tételezi: s így igazán egyénnek bizonyul be“.¹³ A fejlődő egyesség folytonos individualizálódása tehát nemcsak az egyesek számbeli gyarapodása, hanem éppen ezzel és ezáltal egy első-sorban minőségileg meghatározott egyéniesülés.

5. Mindezekben természetesen az egyénnek mind sajátosabbá válása még nem értékkategóriák által meghatározott, hanem szükségszerű, a kölcsönhatás és az organizmus fejlődésének törvényéből következő kauzális folyamat; semmi egyéb, mint az egyéniség természetes kialakulásának folyamata. Ha már most a lévő, fejlődő egyéniséggel szemben a személyiségnek lényegét keressük, akkor mindenekelőtt egy alapvető különbségre bukkanunk. Azt olvassuk, hogy „az egyéniséggel,

mint késszel állunk szemben; a személyiség ellenben lesz“.¹¹ Vagy: „Az első a természettől adott valami, a második, mint feladat lép elénk. Az első kiindulási pontja a fejlődésnek, a másik a célja“.¹⁴ Mindez csak azt jelenti, hogy a kauzális sor által meghatározott egyéniséggel szemben, a szó teleológiai értelmében vett fejlődésről, valamilyen cél irányában kifejlődésről csakis a személyiség kialakulásánál lehet szó. Mindannak ellenére tehát, hogy Schneller szerint már maga az egyéniség is „Isten teremő, a mindenséget létében és fejlődésében fenntartó ténykedésének eredménye, s mint ilyen egy-egy isteni célgondolatot képvisel, az isteni gondolatok egységes egészében“,¹³ az egyéniség fejlődési vonala nem esik szükségképpen a személyiség kialakulásának irányába. Jóllehet éppen az isteni szellem immanenciája folytán az is az isteni eleve elrendelés eredménye és kialakulásában annak irányában halad, a személyiség tisztán teleológiai jellegű kifejlődésének mégis csak előzetes feltételéül szolgál.

„Az ember individualitása az ember természetes fejlődésének eredménye...“. Azonban: „Az individuumoknak, mint a természet termékének sem erkölcsi, sem vallási jellegük nincsen. Csak a közösség által felébresztett tudatos akarat és a minden egyénben meglevő célgondolat által előidézett akarat elhatározás ad az egyénnek erkölcsi és vallási jellemet. Csak a célgondolat vezet be bennünket az erkölcsség és vallásosság birodalmába“. Természetes tehát, hogy a személyiség kifejlődését nem kereshetjük az egyéniség kialakulásának útjában. Két egymástól különböző folyamatról van itt szó. Az egyik a tényeket magyarázó okság elvének irányában van, amely „már a biológiai kutatás magasabb fokán is elégtelennek bizonyul“, a másik pedig teleológiai principiumoknak van alávetve. S így „magától értődő, hogy a magasabb szellemi organizmusokban s különösen a legmagasabb szellemi organizmusban a humanitás országában, Isten birodalmában a szervezetnek ez a céltételező, teremő ereje működik. A humanitásnak, Istennek szelleme teremti meg az individuumokban országának fenntartása és fejlődése érdekében a maga céljának legmegfelelőbb szerveit úgy, hogy minden egyéniség nemcsak a természetnek teremtménye, hanem egyúttal egy erkölcsi, isteni célgondolatnak képviselője is. Minden individuumnak ezek szerint megvan

természetes empirikus Énje mellett a maga erkölcsi, isteni intelligibilis Énje is".¹⁶

Fejlődésének során az egyén ugyan „ható ténykedés, történés útján” jellemmé is válhatik. Kialakulhat így „... az elhatározásnak és cselekvésnek egy állandó formája, mely ezt az embert minden mástól megkülönbözteti, mely gondolkodásában, érzéseiben és cselekvésében őt kiszámíthatóvá”, tehát jellemmé teszi. „Csakhogy e jellem még nem azonos a személyiséggel. A személyiség a történés útján kialakult jellemet kíván ugyan; azonban kívánja azt is, hogy a ténykedő egyén a történeti hatalmak hatása alá kerüljön, hogy beletaglalódjék eme történeti éniségek keretébe”.¹⁵ „A személyiség tehát a történeti hatalmak által etizált egyéniség”.¹⁶

A személyiséggé válás, a személyiség kialakulása ennél fogva mindenekelőtt célrarendelt, cél irányban lefolyó fejlődés, jobban mondva fejlesztő kialakítás, kifejlesztés eredménye s mint ilyen elsősorban a nevelésnek meghatározó célfogalma. „Nevelésemleketünk értelmében a nevelésnek feladata azon ön- és céltudatos munkásságban áll, amelynek alapján az egyes ember a tiszta éniség álláspontjára emelkedik, vagyis a vallás-erkölcsi jellemmé fejlődik. A nevelés célja tehát a tiszta éniség álláspontjára való felemelkedés, vagyis vallás-erkölcsi jellemmé való fejlődés”.¹⁷

Midőn így a személyiséget egyrészt az u. n. tiszta éniség álláspontjával, másrészt a vallás-erkölcsi jellemmel azonosítja, különösebben két döntő jegyben különíti azt el az egyéniségtől. Az egyik az egyéniség alakulásának kifejezetten a vallás-erkölcsi cél felé való irányulása, a másik, pedig ennek a kifejlődésnek tudatos, ható munkásság által való elősegítése, illetőleg szándékos befolyásolása. A személyiség álláspontján a nevelés semmi egyéb, mint az egyénnek az isteni elrendelés irányában való tudatos és szándékos vezetése. Az egyéniség természetadta, spontán alakulásától a személyiséggé válás folyamatát éppen ennek a teleologikus világrend megvalósulását szolgáló céltudatos alakító szándéknak bekapcsolódása különbözteti meg.

6. Hogyha már most ez elvi különbségtétel szemmeltartása mellett azt nézzük, hogy miben áll a személyiségnek erkölcsössége, akkor azt fogjuk látni, hogy az lényeges tartalmi moz-

zanátaiban semmi egyéb, mint az egyéniség alakulásában meglatott konstitutív jegyeknek a cél irányában hatásossá, az egyéni jellemet lényegében meghatározóvá való fejlesztése. A személyiségnek, ennek a vallási és erkölcsi tekintetben kifejtett egyéniségnek etikai ereje abban áll, hogy sajátos szervként szolgálja az egészet, a közösséget. Azt az egészet, azt a közösséget, amely az egyéni lélek teremtésének és alakulásának is feltétele. A személyiségnek épp úgy „*erőforrása* Isten, a mindenséget átható isteni szellem“, mint az egyéniségnek; csakhogy benne a „közösségi érzés“, „a szeretet érzése“ tudatosá vált. „A személyiség történés, belső meghatottság, a történeti hatalmakban létező tényezőkkel való kölcsönhatás alapján *keletkezett*,... minden egyesnek egyéniségében rejlő isteni célgondolatot emeli tudatra és fejezi ki azt egész lényében...“¹⁸ A személyiségben tehát az egyéni lélek éppen ezt a közösségbe való szükséges beletartozást, ezt a létezésével adott kauzális szükségszerűséget emeli erkölcsi erővé. Tudatosan annak az egésznek szolgálatába rendeli magát, amelyből és amely által lett. „Az egyéniség a szeretet szolgálatában lesz még csak igazán isteni célgondolatot megvalósító egyéniséggé avagy egy szóval *személyiséggé*“.¹⁸

A személyiség értékét tehát a közösségbe való tudatos beletagolódás, az egésznek a szeretet erejében való szolgálata biztosítja. Ez az egyén fölötti célok alá való rendelése azonban csakis és kizárólagosan az individualitás elvének épségben tartása, sőt annak feltétlen értékűvé való fokozása által válik lehetségessé. „Az egyéniség csak akkor lesz személyiséggé, ha az egésznek nemes rendeltetése, isteni célgondolatja megvalósításában sajátos szervként működik közre, s éppen e szolgálatban etizálja egyéniségét, változtatja át egyéniségét személyiséggé“.¹⁸ A személyiséggé válás tehát teljesen ugyanazon principiumok uralma alatt áll, mint az egyéniség alakulása; semmi egyéb, mint a természetadta sajátosságban való gazdagodásnak egy bizonyos határozott célra — még pedig a közösség, a teremtő egész szolgálatába — rendelt iránya.

Schneller a két fogalomnak egymással szembe állításakor igen sokszor párhuzamosságot állapít meg kettejük és Kant empirikus és intelligibilis Énje között. „Míg amaz az embert teljes feltételezettségében, a természet mechanizmusában mutatja

be, addig ez az embert a mechanizmus fölé, mintegy önmaga fölé emeli, a noumenák országába. Mint ily intelligibilis Én, vagyis mint Kant azt nevezi, mint személyiség adja az ember önmagának a törvényt, amelyet immár mint morális kötelességet hódoló tisztelettel teljesít¹⁴. Kant szerint „az egyéni és mindaz, a mi annak kedves, nem ápolandó, hanem megfélemezendő“. A nevelésnek az a feladata, hogy „ne egyéni hajlamokat kövessen, hanem... engedelmeskedjék hódoló tisztelettel a benne megnyilatkozó egyetemes erejű észtörvénynek“¹⁰. Az erkölcsi törvénynek, a közösség szolgálatának ez az egyetemes-sége a személyiségnek is egyetlen erkölcsi parancsa. Ez azonban Schnellernél nem az egyéniség feláldozását, hanem éppen az egyéni minőségnek mind sajátosabbá válását, a szó igaz értelmében vett individualizálódást követeli meg. Az egyéniesülés természetes folyamata, az egyéni erők fejlődő kibontakozása és az egész érdekében való szándékos, a felsőbb közösségi értékek szolgálatába rendelt szintén individualizáló fejlődés Schneller szerint tehát a differenciálódás irányában teljesen azonos jellegű.

Ezt az azonosságot hangsúlyozza egy, későbbi írásaiban ismételten felbukkanó magyarázó kísérlete is. 1912-től kezdve ugyanis többször összeveti az egyéniségnek személyiséggé válásáról szóló elméletet Ostwaldnak az egyéniség kialakulásáról szóló tanításával. Nem szándékozunk ezeket az elsősorban illusztratív jellegű fejtegetéseket részletesen ismertetni. Csak azt emeljük ki, hogy amikor itt Ostwald terminológiáját teszi magáévá, az egyéniség és személyiség kialakulását teljesen az eddig hallottak értelmében rajzolja. Az egyéni lelket alkotó „milliókra menő energiák“ közül „a szabadon szállongó, ható energiák alkotják a maguk nyers alakjukban azt, amit mi egyéniségnek nevezünk. Az egyéniség tehát egy, a természet által adott energiakomplexum. ... Van köztük egy elsőrendű s vannak e mellett számtalan másodrendű energiák. Minden esetben a domináló energia az individualizáló. Eme domináló, egyéniségünket meghatározó energia által vagyunk az egész emberiséggel szolidáris kapcsolatban“. Természetes szolidaritás kapcsol sajátos egyéni jellegükben az egészhez s a kulturális folyamat is az energiák viszonyának kialakulásától függ. „A tényleges folyamat vajmi gyakran nem felel meg az ideális folya-

matnak“. Az egyéniség a maga természetadta fejlődésében az első- és másodrangú energiák helytelen viszonyulása által diszharmónikussá vagy egyoldalúvá is válhatik. „Az ideális folyamat az, hogy az elsőrendű energia legyen a domináló energia s a másodrendű energiák ennek alárendeltjei. Amennyiben ez így van, az egyéniség harmonikus, normális egyéniség“. Ez a harmonikus egyéniség az, amit Schneller a személyiségen ért.²⁰

Megvan tehát itt is a két folyamatnak egymástól való megkülönböztetése, a közösségi cél irányába rendelt fejlődés azonban éppen úgy fokozatos egyéniesülés, mint az egyéniségnek kauzálisan feltételezett fejlődése.

A személyiség tehát éppen az által értékes, hogy éppen egyéni sajátosságával szolgálja az egészet, a közösséget; individuális sajátosságában egyéniesült szerve annak. „Az egyesnek *egyéniiségét* sem kicsinyli a személyiség elve, sőt ellenkezőleg ezt elismeri mélységes alapja szerint. Átvesszi azt természetes volta szerint, de csak azért, hogy benne keresse azt a sajátos alapot, amely azt az egésznek építése szempontjából feltétlenül értékessé teszi. Az egyéniség elvét természeti meghatározottságából kiemeli s behelyezi egészen sajátos voltával egy valláserkölcsi világrendbe s ezzel feltétlen értékűvé teszi“.²¹ A „szerves egész saját maga létének fenntartása és fejlesztése érdekében teremti meg az egyes létezőt sajátos egyénéné. Ezen sajátos egyéni emelendő tudatra... A sajátos egyéninek ily tudatra való fejlesztése és fokozása — *etizálja* azt, teszi az emberi egyénit azzá, amivé válnia kell — *személyiséggé*“.²²

7. Azáltal, hogy Schneller a személyiséget éppen individualitásának erejénél fogva teszi feltétlen értékűvé, a közösség, az egész érdekében, megszűnik a két létezési kategória között az alá és fölé rendeltségi viszony, a cél és eszköz viszonya. Mindkettő feltétlen értékű: az egészben kiteljesedett közösség éppúgy, mint az individualitásának erejében ható személyiség. „Nincs ezen az állásponton csak is eszköz, minden sajátos értékénél fogva öncél, s minden éppen ezen sajátossága fejlesztésével szolgálja a mást, az egészet“.¹⁰ Az emberi egyéniség az isteni célgondolat birtokában csakis úgy szolgálhatja a közösséget, hogyha ez az egyetemes jelentőségű hajtóerő, az isteni

célgondolat az ő sajátos formájához hasonulva, s ettől meghatározottan él és tevékeny benne. Csakis így, a mindjobban kifejezésre jutó egyéniesülés felé haladtában válik annak az organizmusnak feltétlen értékű szervévé, amelynek létét, egyúttal azonban az isteni cél irányában haladó fejlődését is a differenciálódás elve szabályozza. „Míg az egyesek léte, vagyis kölcsönhatása a mindeneket egybetartó egységet, mint a kölcsönhatás lehetőségének feltételét kívánja; addig a fejlődő egység a folytonos individualizálást, azaz a végtelen számú egyeseket. Így tehát a mi álláspontunkon amaz ellentétet, amely az egyes és egész felfogása közt ... létezik — mi nem ismerjük el; sőt ellenkezőleg az egyes, mint egyéniség, s másrészt az egész, mint szervezet egymásra utalnak, korrelát fogalmak, amelyek a tökély és érték szempontjából annál magasabbra emelkednek, minél inkább individualizálódik a szervezet s minél inkább van viszont az individuum az egésznek szelleme által — de sajátosan — az ő sajátos természete által meghatározva“.¹⁰

Ez a kölcsönös és teljesen egyenrangú feltételezettség elvi alapon biztosítja az egyéni valóság feltétlen értékét a közösségen, az egészen belül. Az egyén csak a közösségben és a közösség által lehet igazán értékes. „Igaz életünk csakis úgy van, ha közösségben, közösségért éljük egészen sajátos egyéni életünket. Ez életünk útján nemcsak egyéniségek, hanem személyiségek vagyunk“. Ennek a feltétlen értékűségnek alapja pedig a maga leglényegesebb jegyében, a közösségért való elkötelezettségben ugyanaz, mint az egyén szükségszerű metafizikai adottságának, a közösség által való létezésnek és kialakulásnak a teremtő aktusban meglevő feltétele: az individualitás elve, a természet által adott, oksági törvények által meghatározott világrend magyarázó princípiuma. Ugyanez az elv érvényesül az értékek által meghatározott és végtelen feladatként felfogott erkölcsi világrendben is. Annak megvalósítását is csak a maga egyéni sajátosságában kifejtett és éppen azáltal feltétlen értékű személyiség biztosítja.

Amikor tehát Schneller a közösség feltétlen szolgálatába rendeli az egyént, akkor éppen a szociális pedagógika álláspontjával szembenállónak képzelt elvet, az individualitás elvét teszi a személyiségben s — mint látni fogjuk — az egésznek szervezettségében is uralkodóvá. A pedagógiai individualizmus

és szocializmus sokat hánytorgatott „ellentét”-én ebben a rendszerben éppen a közösség szempontjából becses és aktív egyéni sajátosságok teljes, mert „feltétlen” értékűségének elismerése lett győzedelmes.*)

III. A személyiség kifejlődése.

1. A fejlődés szükségszerű folyamata által mind individuálisabbá váló egyéni valók közötti szakadékot, amint láttuk, metafizikailag a minden egyesben eredettől fogva meglévő és ható egész hidalja át. Az egészbe való belekapcsolódás biztosítja egyúttal a differenciált, egymástól egyéni sajátosságuk által elkülönült személyiségek feltétlen értékét is. A szerkezetében szerves organizmus teremtő és szervező elve, az isteni szellem alkotja a különben széthulló szerveket szintetikus egységgé. Az egésznek ez az istenben gyökerező szervezettsége azonban nemcsak metafizikai principium, nemcsak a világ létezésének magyarázó elve, hanem mint követelmény, mint értéket biztosító posztulátum egyúttal a legmagasabb erkölcsi kategória is. Az egészbe való szerves belekapcsolódás teszi a már eredetében is sajátos egyest, az emberi személyiséget is értékessé. „Az ember a legértékesebb a világon; azonban nem adott, meglévő természetében, hanem személyiséggé válásában”.¹ Az egyén ugyanis csakis úgy lesz személyiséggé, ha fejlődésében a közösségen keresztül a szerves egésznek s így az isteni célgondolatnak szolgálatába áll. Szubjektívizmusát, azt „aminek a köztudathoz semmi köze nincs”, csak úgy győzheti le, ha egyéni valójával az isteni szellem által elgondolt egésznek válik alkotó, fejlesztő szervévé. Csak „az Isten szelleme által meghatározott egyéniség abszolút hatalom, abszolút érték”,² mert csak így, csak ebben a meghatározottságában él a közösségen át az egészbe kapcsolódó erkölcsi és vallásos életet. „Értékes csak az, akinek létalapját egy isteni célgondolat képezi, kinek életét az isteni szellemtől áthatott egyéniség benső szükségszerűséggel vezérli”.² Mivel pedig így a bennünk

*) Arra, hogy a személyiségben az individuális és szociális szempont ellentéte feloldódik, először *Imre Sándor* mutatott rá (l. *Gróf Széchenyi István nézetei a nevelésről*. 1903.; 174—185. l. A nemzet-nevelés és a személyiség elve.).

működő isteni törvény egyéni valónkknak csak a saját megismerésünk által fölismerhető benső lényege, egészen természetes, hogy a személyiség etikájának döntő faktora csakis az akarati elhatározásunkat minősítő centrális élmény, az érzület lehet. Teljesen igaz, hogy „az értékképzetek minőségétől függ etikai életünk“, azonban ezek az értékképzetek a mi személyi valónk legmélyebben rejlő, más által fel nem ismerhető érzelmi mozgatói. Jézus éppen azáltal mélyíti el az erkölcsi életet, „hogy nem nézi . . . a cselekvényeket, a tetteket, hanem a lélek mélyében rejlő cselekvény rugóit, amelyeket . . . embertársunk nem láthat, melyeket csakis Isten lát. *Az Isten előtt nyilvánvaló érzület; ez dönt cselekvésünk erkölcsi értéke fölött*“.³ Személyiséggé, valódi morális lénnyé csak akkor válhat az egyes ember, ha az „isteni célgondolatot, eme jobb énjét felismerte és immár nem kíván egyebet, mint ezt az ő feltétlen értékű Énjét a köznek szolgálatában kiélni“.⁴ Ez a felismerés és az ebből fakadó szándék azonban kizárólagosan a miénk. „Önmagunkat érvényesítjük, midőn e feltétlen függés érzetében gondolkodunk és cselekszünk“,⁵ egyúttal azonban egy lényegében más által fel nem ismerhető úton is járunk; olyan úton, amelynek helyességéről vagy helytelenségéről csak saját érzületünk, ez a spontán benső értékelő aktus dönthet. Innen van az, hogy míg az ótestamentumi törvényen nyugvó erkölcsi életben az „*erkölcsi kritérium*“ a cselekvés, Jézusénál az Isten előtt és pedig csakis az Isten előtt ismert érzület“.⁶ „Az, ami az emberek előtt el van rejtve, *az érzület* dönt az ember és megnyilatkozásának értéke fölött“.⁶ A cselekvésnek nincsen és nem lehet más egyetemes kritériuma, mint lelkiismeretünk szava, az érzület: „az értékek megállapodott rezonanciája az egyéni lélekben“;⁷ az értékelésnek az a formája, amely a cselekedet motivumára, a személyi minőségre tekint. „Ily kritérium alkalmazásánál legkeményebben ítélnünk önmagunk fölött, de legenyhébben mások fölött“.⁸

Az egyetemes isteni célgondolat a fejlődésnek végtelenül differenciáló jellegénél fogva minden egyénben más, egészen sajátos formát ölt. Ennek az individualizációnak következményeképpen mi csak azt tudhatjuk, hogy „mennyire maradunk el mi a mi eszményunktól; . . . de igenis nem tudhatjuk azt, hogy mennyire maradt el az övétől felebarátunk, és pedig azért nem, mivel annak jobb énjét, egyéniségének értékét adó isteni

célgondolatját mi nem tudjuk, hanem azt az Isten, tudhatja azt az illető".⁶ Csakis saját felismert hivatásunkban lehetünk jók, erkölcsösek, cselekedeteink értékelése csakis individuális megítélés alapján lehetséges.

A kifejlett személyiség akarását és cselekvését ezért *lelkiismeretszerűnek* is nevezhetjük, mivel az ilyen egyén tényleg *lelkének* isteni célgondolatjában rejlő sajátos értékének ismerete alapján gondolkodik, akár, cselekszik".⁸ Az az erkölcsi valóság tehát, amelyet a személyiség képvisel, lényegében feltétlen, egyetemes érvényű értéket megvalósító, egyben azonban határozottan személyes jellegű lét, amely mind megnyilatkozásában, mind pedig megítélésének egyetlen lehetősége által szintén az individualitás principiuma alatt áll.

2. Ez az érzületből fakadó s ennél fogva csakis érzületi gyökereiben megismerhető erkölcsi viselkedési forma, amely a személyiség gondolkodásában, akarásában és cselekvésében nyilvánkozik meg, fejlődésnek, a cél irányában való kialakulásnak, pontosabban fejlesztésnek, szándékos alakításnak, céltudatos nevelő hatásnak eredménye. Már maga a természeti, történeti lét is fejlődik. Az okok világában végbemenő fejlődés állandó differenciálódási folyamat, a természettől adott sajátosnak mind egyénibbé válása. Az ember fejlődésén azonban Schneller tulajdonképpen azt a folyamatot érti, amely az egyénen tudatos alakító befolyások hatása alatt megy végbe. Fejlődésről a szó szoros értelmében csakis erkölcsi tekintetben, az érzület alakulása, illetőleg alakítása szempontjából beszélhetünk. „Az értékek minőségétől függ az embernek fejlődöttségi foka. ... Az értékek fejlődése ... az ember fejlődése”.⁷ Természetesen ez a fejlődés is az egész megvalósításának előkészítésére rendelt folyamat. Természettől adott individualizáló jellegén mitsem változtat a célnak tudatos szem előtt tartása. A személyiséggé, a sajátosságában feltétlen értékű, vallás-erkölcsi egyénné nevelés szándéka nem egyéb, mint a világrend végső értelmét megvalósítani segítő akarat. Amikor tehát a nevelés céltudatos hatással alakítja az egyéniséget személyiséggé, nem tesz egyebet, mint a világrend ontológiai értelmét magáévá téve, arra törekszik, hogy ezt az egész szolgálatába rendelt mind sajátosabbá válást tudatossá tegye az egyénben; a kauzális világrend gyermekét az egyedül létező teleológiai világrend részesévé, szervévé avassa.

A személyiséggé válás, az egyénnek nevelői hatások által való „etizálása“, az erkölcsössé levés folyamata tehát lényegében szintén állandó differenciálódás. Magát a személyiséget pedig az teszi erkölcsössé, hogy kifejtett sajátosságát, a köznek, az egésznek szolgálatába rendelve, maga is tudatosan akarja az egyetlen célt: a közösség építése által Isten országának megvalósítását. Ez a mélyebb értelme annak a már idézett fordulatnak, hogy a „személyiség lesz“; vagyis, hogy a személyiségben eleven érzület tudatos hatások által válik mind tudatosabbá.

A lényegében egy folyamatnak hangsúlyozása itt a személyiséggé fejlődésnek leírásában is a világnézet egységességére tesz figyelmessé. Maga Schneller mondja, hogy nevelés elméletének egyik jellemző mozzanatává Kantnak a teoretikus és praktikus ész közötti különbségtételét tette. Azt a különbséget, amellyel a „kauzális és teleológiai módszer különbsége is adva van, s amely az empirikus és intelligibilis én különbségtételre vezetett... Az empirikus énből nálam“ — így folytatja — „a természettől adott individualitás, az érzéki Én lett, míg az intelligibilis énből Isten országának egyetlen értékes szerve, a személyiség, a tiszta Én“.⁹ Mindamellett azonban: „A természet és a történet világa nem áll ellenségekppen egymással szemben. Egy és ugyanazon formák, típusok vonulnak végig mind a kettőn; egy és ugyanazon szellemnek mind a kettő a kijelentése; csak hogy az egyikben inkább a lét, a másikban inkább az érték tartalmával; az egyik a tartalmat inkább csak jelezve, a másik azt mind tisztábban és gazdagabban kifejezve. A világnézet így nem dualisztikus, hanem alapjában egységes“.¹⁰ Egységes pedig abban a tekintetben is, hogy a kauzális világrend fejlődési processzusa, az állandó egyéniesülés, az igazán létező teleologikus világrendet szolgáló erkölcsi személyiség kialakulásának elve is. A világfelfogásnak ezt a végső cél tekintetében tiszta monizmusát éppen az biztosítja, hogy a személyiséggé fejlődés folyamata éppen úgy az állandó differenciálódás jegyében halad, mint a természetadta egyéniségé. A különbség csak a tudatos hatás által előidézett, s az érzületben megnyilatkozó tudatosság.

3. Mindennek ellenére első tekintetre úgy látszik, mintha Schneller az egyén személyiséggé válásának folyamatát másféleképpen is látná. Az eddigiekben mindenütt az egyéniség és a személyiség, az érzéki és a tiszta Én, a fejlődés kezdete és vége

állottak egymással szemben. Ott azonban, ahol az egyes ember erkölcsi alakulását írja le, azt három egymással szembenálló fokozatnak jellemzi. Az egyén etizálása szerint abban áll, „hogy az emberben az arravalóságként létező egyéni, azaz isteni célgondolat az érzéki és történeti éniség áthaladtával tudatra emeltessék”.¹¹ Ugyanis „a személyiség álláspontjára felküzdve magunkat: megszűnnek mindazok az ellentétek, amelyek az érzéki Én és a történeti Én szembekerülésével keletkeznek...”.¹² Ezeket az ellentéteket a tiszta Éniség álláspontja úgy szünteti meg, „hogy azokat igaz mozzanataik szerint egy magasabb egységben összefoglalja”.¹³ E fogalmakkal kapcsolatban azután állandóan három „értékfokozat”-ról, három „etikai álláspont”-ról, sőt „fejlődési fok”-ról beszél; több helyt pedig részletesebben jellemzi az egyén erkölcsiségét a fejlődésnek eme különböző fokozatain. A három fokozatot nemcsak értékük szerint, hanem időben is egymásután rendeli, mikor azt mondja, hogy „az egyes ember, valamint az ember fejlődésében három ilyen értékfokozatot különböztetünk meg”.⁷ Úgy tetszik tehát, hogy az egyén három ilyen egymásután következő lépcsőfokban éri el erkölcsi tökéletesedését: az első az érzéki Éniség foka, a második a történeti, a harmadik a tiszta Éniségé. Ezeknek a fokozatoknak további önállósulása, egymástól határozottan elválasztott jellege abban nyilvánul meg, hogy szerzőnk mindegyikét a maga elkülönült sajátosságában jellemzi.

Az Éniségek fokainak mindegyikén másképpen nyilatkozik meg az „egységes szellem”. Az *érzéki Éniséget* minden megnyilatkozásában az *egoizmus* (homo homini lupus) jellemzi. Önző, „csak önmagában lát célt, minden másban csak eszközt”. Értékelő irányzatát a hasznos és kellemes determinálják (eudaimonizmus, utilizmus). Mivel így ezen az állásponton „a tárgyak hasznavehetősége irányítja a gondolkodást a tárgyak felé”, „*teoretikai* tekintetben az *egyesek* iránt érdeklődünk, amelyeket az esztetikai schema (tér és idő) és a képzelet szerint kötünk össze”. Végre *gyakorlati* tekintetben is önző rugók, az önkény és véletlenség, a szeszély és akaratosság irányítják akaratunkat.

A *történeti Éniség* álláspontján az *altruizmus* (homo homini deus) erkölcsi életünk vezérlő elve. Az egyes ezen az állásponton lemond önértékéről, a közöst tekinti célnak, mellyel

szemben minden egyes eszközi jelentőségre süllyed. Elméleti tekintetben a *dogmatikai szempont*, a köztudat érvényesül; „az *általános*, a közös, a fogalom, a törvény. iránt érdeklődünk, amelyet az értelem, a logika törvényei szerint kapcsol egybe, illetőleg rendel alá“. Az egyest cselekvésében az engedelmisség parancsa vezeti. S mivel „itt a köznek megfelelő a jogos, az akarat törvényszerűsége“ a szabály, az egyes „az ambíció rugójával választja és érvényesíti a köztudatban levő szokást, törvényt“.

A *tiszta Éniség* álláspontján végre a *szeretet* törvénye (homo Deus) uralkodik bennünk. A szerves egész gondolatában ez az elv érteti meg velünk azt, hogy az „emberiségnek, Isten országának vagyunk sajátos szervei s így akaratumkat a lelkünkben élő törvény, a sajátos isteni célgondolat vezérli. Ezen a fokon az akarás és cselekvés benső szükségessége tehát igaz szabadság“. „Az egyest a maga sajátosságában csakis *fejlődésében*, s mással *összehasonlítva ismerjük* fel. Ezért is a *genetikai és összehasonlító* módszer“ uralkodik teoretikai tekintetben ezen az állásponton.¹⁴

Hogy a fokozatok egymásutánját genetikus sornak tartja, azt az is bizonyítja, hogy — jöllehet az analógiát nem viszi végig — a legalsóbb fokot az ember fejlődésének korai korszakával hozza vonatkozásba. Beszél „az érzéki Éniséghez közelálló gyermeki lélek“-ről, s „az ember fejlődésének első, tehát érzéki korá“-ról. Megkülönbözteti azonkívül ezeket az értékfokozatokat egyetemes érvénnyel az ember fejlődésében is; s evvel kapcsolatban néhol úgy nyilatkozik, mintha az egyéni és történeti élet párhuzamosságát vallaná. Ennek a felfogásnak következetes keresztülvitele azonban nagy nehézségekkel jár. Éppen a történeti élet ismeretében való kivételes jártassága akadályozza meg Schnellert abban, hogy az egyéni és történeti élet eme párhuzamosságát részleteiben is bemutassa. Sőt — amint arról még részletesen be kell majd számolnunk, — magát a történeti élet kialakulását sem látja ilyen schémába szorítotttnak.

Azonban magának az egyéni életnek erkölcsi fejlődését sem lehet ebben a hármasságban kialakulónak látni. Az értékfokozatok váltakozó egymásutánja nem genetikai útja az egyén erkölcsi kifejlődésének. Az egyén fejlődésének kezdete ugyan lélektanilag is összeesik az érzékiség erkölcsi fokával;

a legalsóbb fok kétségtelenül az egyéni akarat motivációjának egocentrizmusát mutatja. Azt azonban nem lehet állítani, hogy a személyiség kialakulásának útjában van egy olyan — átmeneti jellegű — erkölcsi álláspont, amelyen az egyén teljesen, minden fenntartás nélkül beleolvad a közösségbe. A személyiség kifejlődését Schneller értelmezése szerint csakis úgy lehet elképzelni, ahogy azt az előbbiekből vázoltuk. Az önös érzéki fokról csakis úgy emelkedhetünk a megkövetelt vallás-erkölcsi álláspontra, ha belátjuk, hogy szükségszerűen adott egyéni sajátosságunk feltétlen értékűsége csak a bennünk tevékeny isteni célgondolatnak a közösség szolgálatába való rendelkezésében nyilatkozhatik meg.

Az egyén szempontjából tulajdonképpen csak a két szélső fok igazolható: az önösségében érzéki indításokat követő alsó fok és az egyéniségét az isteni elrendelés által megszentelt közösségi, szeretet érzésében élő személyiség. Az egyén viselkedési formája egész életében megmaradhat az érzéki fokon. A fejlődés adta differenciálódás nem írja elő követelően a közösségért élést. „Lehetséges az, hogy az egyéniség a benne létező erőt csakis *ön maga érdekében* fejti ki, olyformán, hogy minden mást eszközként sajátos céljai számára *önzően* használ fel“. Azonban, „hogy az egyes a történelmi hatalomnak, a történelmi Ennek csakis vak eszköze, engedelmes közege lesz, úgy hogy egyéniségének jogosultságáról teljesen lemond“,¹⁵ ilyen teljes „beletagolódás“, mint az egyén viselkedési formája, ha egyáltalában elképzelhető, csak igen kivételes, s mint ilyen nem lehet az erkölcsi fejlődésnek egyik szükséges korszaka. Az úgynevezett történelmi hatalmaknak abszolutizmusa lehet egyes történelmi korok általános iránya, sőt lehet elméleti vagy pedagógiai meggyőződés is. Itt azonban, ahol az egyén akaratirányultságának, erkölcsiségének kialakulásáról beszélünk, semmiképpen sem állíthatjuk azt, hogy az egyén fejlődésében kell lenni egy olyan korszaknak, amelyben azt a szélsőséges önmegtagadást éli; s innen fordul mintegy vissza saját egyénisége feltétlen érvényesítéséhez a közösség érdekében.

Ha ebből a szempontból nézzük az egyén fejlődését, akkor legfeljebb arról lehet szó, hogy van az egyén életében egy olyan korszak, ahol a két egymással szembenálló hatalom: az egyén önös érdeke és a másokért való közösségi élet parancsa

küzdenek egymással. A küzdelem az egyén további fejlődésére nézve különböző eredményekkel járhat. Az azonban kétségtelen, hogy az egyén a maga sajátosságának érvényesítéséről tartósan, hosszabb időre nem mondhat le.

4. Egészen más a helyzete evvel a három fokozattal szemben Imrè Sándornak, aki egyik kis tanulmányában¹⁶ első tekintetre hasonló értelmezéssel teszi magáévá ezeket a fokozatokat. Ő evvel a három névvel a fejlettség fokait, az egyes emberek önismeretének mértékét jelöli meg. Vannak az önismeret szempontjából olyan emberek, „gyermekek és értelmileg fejletlen gondoláttalan felnőttek“, akik az érzéki éniség fokán állanak, „csak annyit tudnak magukról, hogy vannak, milyen erősek, életök fenntartására mire van szükségök; az ilyenek a bennök támadt különféle vágyaknak a kielégítésére ösztönszerűen törekednek, s ennek érdekében féktelenül is küzdenek“. Az embereknek egy másik csoportját a már fejlettebbek, az iskolázott emberek alkotják; az ilyenek képesek arra, hogy környezetök (család, község, ország) kialakult rendjét megtartsák, és a szerint éljenek... látják, hogy közösségbe tartoznak; érzik, hogy ezzel a valósággal kényszerűségek járnak rájuk nézve; megértik, hogy bizonyos hatalmak alárendelést követelnek“. Azonban még nem jutottak el a harmadik fokra, „az egyén és közösség viszonyának tiszta látásáig, a fejlődés állandóságának felismeréséig és az élet feladatainak önálló megfontolásáig“. Csak ennek az utolsó csoportnak tagjai látják be és tudják, „hogy az egyén a közösségnek nem csupán rabszolgája, hanem alkotó és alakító eleme, amelyen a közösségnek értéke és sorsa is megfordul“.

Az önismeret fokainak eme leírásában feloldódik a Schneller adta schémának merevsége. Az egyén eredetében adott abszolutizmusával szemben nem áll a teljes önmegtagadás fikciója. Nincs arról szó, hogy az egyén teljesen fölolvad a közösségben, lemond önértékéről, hanem csupán arról, hogy jöllehet felismeri a közösségben éléssel járó kötelezettségeket, még nem látja meg tisztán a közte és a vele rendelkező hatalmak között fennálló viszonyt. Egy tisztulási, tudatosodási folyamat leírása ez. A történeti Éniség foka nem teljes tagadása az előbbi fokozatnak, hanem annak a tisztulás felé vezető küzdelemnek már említett állapota, amely ténylegesen, a maga igaz valósá-

gában semmiképpen sem lehet „rabszolgaság“. Nem rabszolga módjára való feltétlen alávetés ez a közösséggel szemben, hanem legfeljebb az a hit, hogy az egyén szándékai megvalósításának csak zsarnoki meggátlója, akadályozója a társadalmi szervezet.

Schneller alapvető metafizikai álláspontja azonban még ezt a szabadabb értelmezést sem engedi meg. A fejlődésnek abban az ismételten jellemzett útjában, amelynek egyetlen jegye az eredetileg is sajátosan létező egyesnek differenciálódása, sehogysem helyezhető el egy olyan szakasz, amely ennek a sajátosnak teljes tagadása lenne. Hiszen a személyiséggé válás éppen az egyéni sajátosságban való állandó gazdagodás. Minden, a mindenség teremtvő elve éppúgy, mint a tudatos nevelő ráhatások, ezt szolgálják. Ebben a folyamatban, amelynek lényege a szervezetnek mind egyénibb, sajátos szervekkel való kiépítése, sehol sem lehet elhelyezni egy olyan közbeeső fokot, ahol az egyénien sajátos teljesen eltűnik, beleolvad, fenntartás nélkül beletagolódik az egészbe. Hiszen ha lehetséges volna egy olyan fok, ahol a sajátosak teljesen felolvadnak a közösségben, akkor ezen a fokon magát az egészet, a közösséget is tagadnunk kellene. A köz ugyanis csakis szerveiben, szerveinek sajátosságában él; nincsen tagolatlan egész, szervek nélküli szervezet.

Nagyon óvatosaknak kell tehát lennünk ennek a többször visszatérő hármasságnak megítélésében. Nem mondhatjuk ki azt, hogy „az ember (mind az egyes, mind pedig a népindividualitás) az etizálásban az érzéki és történeti Én fokain halad keresztül, míg eléri a tiszta Én fokát“.¹⁷ Minden jel arra figyelmeztet, hogy ezt a három fokban való váltakozást nem szabad szó szerint vennünk, nem szabad úgy értelmeznünk, mintha ezekben csakugyan az egyéni vagy akár a történeti élet genetikai fejlődésének állomásai volnának megjelölve.

A vallás-erkölcsi személyiségnek kifejlődésében, mint a fejlődés középpontja minden nehézség nélkül elgondolható az érzéki Éniség foka. Az a differenciálatlan egyéni valóság, amely még nem eszmélt önmagára. Az egyén fejlődése éppen ennek az önmagára eszmélésnek, illetve eszméltetésnek útja, még pedig valóban a történeti hatalmak, a történeti Ének által, azoknak segítségével, de nem a történeti Éniség fokozatán kereszt-

tül. Hogy ez így van, arra maga Schneller is utal. A már említett kéziratoss életrajzi vázlatban ugyanis a három fok fölsorolását a következő mondat előzi meg. „Az érzéki Éntől a tiszta Énhez való átmenet a szociális hatalmak, a történeti Én által van adva, úgy hogy én mind a nevelés történetében, mind pedig a nevelés elméletében a következő fejlődési fokokat vagy részeket állapítom meg: ...“¹⁹ Már itt is más értelmet kap ez az „átmenet“; a történeti hatalmak eszközlik, idézik elő a tiszta Éniség kialakulását.

Még ennél is világosabban beszél az 1922-ből származó német tanulmányának egyik részlete. Ez a rész az erkölcsi nevelés kérdését tárgyalja. Az egyén erkölcsiségének kialakulását, az Én organikus fejlődését „az értékek által meghatározott Énnek a lelkes világgal való mind elméleti, mind gyakorlati irányban elevenen tevékeny kölcsönhatás“-ában látja. „Ez az értékeken nyugvó fejlődés a tulajdonképpeni történelem“. A történeti tényeknek csak akkor van igazán történeti jelentőségük, „hogya azok igazi értékekkel vannak vonatkozásban és hogya azok az egyes, a nemzetek, az emberiség fejlődésének faktorai. Eme történetbe való beleérzés és beleélés lehetséges az egyes számára, mert az egyes történetének éppúgy, mint az emberiségének egy és ugyanazon célt és ugyanazon fejlődési fokokat kell követnie. Az emberiség célja, hogy az érzéki Éntől (egoizmus) a történeti Én fokozatain (altruizmus: család, otthon, nemzet, egyház) keresztül a tiszta Énhez, a nemzetek közársaságához, Isten országához emelkedjék. Az ebbe a fejlődésbe való beleérzés, eme fejlődési fokok átélése által alakítsa az egyes egyéniségét személyiséggé ...“¹⁹

Az idézetnek középső részében megint kísért az egyes és az emberiség fejlődésének nemcsak cél, hanem fejlődési fokok tekintetében való megegyezéséről való feltevés; az egésznek értelme azonban nem lehet kétséges. Az egyén az által lesz személyiséggé, hogy a történeti én fejlődésébe beleéli magát, azt teljesen átérzi. Ugyanezt mondja a londoni erkölcspedagógiai kongresszuson tartott egyik előadásában is. „Mind den egyes lényben is jelentkezik egy az összszervezetet sajátosan építő jobb én, amely a történeti hatalmak diszciplináló és kultiváló munkája által felébresztve, mint magasabb isteni hatalom, mint a mi isteni célgondolatunk

lesz tudatossá“.²⁰ Vagy még határozottabban egy másik kongresszusi előadásban: a nevelés a személyiséggé fejlesztésben kifejezésre jutó feladatát „mind pedagógiailag, mind didaktikailag, az egyéniségnek a történeti hatalmak által való historizálása és etizálása által“ oldja meg; ... „az ember fejlődésének átkelése által a szociális élet összejtétől, a családtól kezdve egészen az emberiség mindent átfogó organizmusáig. Eme növekvő kulturkincs átélése által ébred fel és érik meg az egyénben amaz individuális célgondolat, amely által az egyén éppen sajátossága következtében az emberiség össz célját legjobban elősegíti“.²¹ Mindegyik idézetből teljesen világos, hogy a történeti Énnel — sőt Énekkel — azonosított történeti hatalmak a személyiséggé való fejlődést előidéző ható tényezők. Az egyén úgy válik személyiséggé, ha fejlődésében átéli a történelem igaz életét, átérzi, érzületének meghatározó elemévé teszi a történeti élet fejlődésében megnyilatkozó törvényszerűségeit. A történeti Éniség foka tulajdonképpen a nevelői hatás korszaka az egyén kialakulásában. Az a fok; amikor a fejlődésre nézve ezek a történeti Énektől eredő befolyások a döntők, amikor a mind sajátosabbá válás irányát a történeti élet igaz megismeréséből fakadó belátások irányítják.

Schneller a történet átéléséről legtöbb esetben az oktatáselmélettel összefüggésben beszél. Egyik kisebb értekezésében az oktatáson ama fejlődési folyamat megindítását és ápolását érti, „amely által és amelyben a tanuló kulturánk kialakulását bensőleg újra átéli“. Eme folyamat által lesz a növendék személyiséggé. Az igazi humanitáshoz a saját maga által újra átélt történelem vezet el a növendéket. Ennek a gondolatmenetnek folytatása a következő mondat. „Mert a miképpen az egyes ember születéséig keresztülhalad az állatvilág fejlődési fokain; úgy éli át valódi embermivoltáig, a személyiség kifejlődéséig az emberiség történetét is“.²² E kijelentés után arról beszél, hogy mi mindenre utal a történet tanulmányozása, s az egész fejtegetést avval fejezi be, hogy a történelem ilyen megvilágításban egyrészt eleven, a távoli jövőre mutató tudással ajándékoz meg, másrészt pedig egyéniségünknek személyiséggé való fölemelkedését idézi elő. Egészen világos tehát, hogy az idézett mondatnak csak első fele állapít meg egy kora természettudományi gondolkodásában oly sokszor emlegetett fejlődéstör-

vényt. A mondat második fele, a szellemi életre vonatkozó ilyen megállapítást nem foglal magában; csak a személyiséggé válás tárgyi feltételeit írja körül.

5. Nem az egyén erkölcsi állásfoglalását jelöli meg tehát a történeti Éniségnek nevezett értékfokozat, hanem a személyiséggé válás folyamatának azt a feltétlenül szükséges korszakát, amikor a különböző közösségi körökké, történeti, szociális hatalmakká, tehát történeti Énekké differenciált egész az egyénben tudatossá válik. A történeti Éniség semmiképpen sem lehet az egyénnek valamelyik életkorában elfoglalt erkölcsi álláspontja. Hiszen maga Schneller mondja, hogy „az egyes ember... csak a *történeti Éniségek*, a szociális tényezőkben és tényezők útján juthat el az igaz individuális etikai élethez. *Csakis az összefejlődés folyamatába beállított egyes, tehát mint szociális lény jut el azon álláspontra, amelyen a demokrácia eszményével udott ellentét az egyén és közösség közt is megszűnik*“.²³

Hogy Schneller az egyén fejlődésének útját néhol mégis ilyen egymást felváltó ellentétekben haladónak írja le, azt megérteti velünk az a szellemtörténeti környezet, amelyben egész gondolkodásának kialakulása lefolyt. Minden olyan írásában, amely lelki fejlődésről számol be, Hegel és Schliermacher filozófiájának döntő hatása van előtérben. Innen, ebből a körből kapja a hármas fokban fejlődés logikai schémáját is. Egész világnézete az ellentéteknek egy magasabb szintézisben való feloldása módszerén épül fel. Azonban a Hegel iskolájában elterjedt dialektikus fejlődés útja, a thesis, antithesis és synthesis fokozatainak egymást felváltó sorba állítása sehol sem látszott annyira szemléltető erejűnek, mint itten, ahol a különböző erkölcsi felfogásokban megnyilatkozó ellentétek feloldása volt a tulajdonképpeni cél.

Hogy mennyire alkalmasnak találta sajátos céljai számára ezt a különösen Hegel iskolájában állandóvá vált ismeretelméleti, sőt eredetében metafizikai magyarázó elvet, azt különösen kéziratosszerű életírása bizonyítja. Ott ugyanis egymás mellé állítja Hegel, Schleiermacher, Hobbes, Fichte és Kant hasonló jelentésűnek felfogott fokozatait s azok analóg kifejezéseivel írja körül az egyes álláspontok jelentését. Nagyon tanulságos itt a mi szempontunkból különösen a középső foknak jellemzése.

„A történeti Én a szociális képletekben, az objektív erkölcsben (Fichte) objektívvá lett szellem (Hegel), és ez, hogy magát fenntartsa, fokozza, arra törekszik, hogy a benne levő műveltségi anyagot (tudás, cselekvés) dogmák és parancsok által terjessze el (Schleiermacher), az alája rendelteket kultiválja (Kant) s a feltétlen engedelmisség követelése által Istenné lesz (Hobbes)“.²⁴

Ebből az idézetből teljesen megvilágosodik az, hogy a történeti Én csakis a szociális hatalmakban él. Vannak történeti Ének, illetőleg történeti vagy társadalmi hatalmak. Ezek azonban nem a fejlődő egyén valamelyik álláspontját jelölik meg, hanem az egésznek, mint szervezetnek ama szociális szerveit, amelyek az egyén személyiséggé fejlődésére döntő hatással vannak, annak magára eszmélését szolgálják, s így teljesen az idézetben is felhasznált Kant-féle terminus értelmében kultiválják az alájuk rendelteket. Az értékelési fokozatok váltakozása az egyén fejlődésének rendjén tehát nem jelent mást, mint azt, hogy az eredetében *szubjektív szellem* a történeti hatalmakban felgyülemlett *objektív szellem* segítségével kapcsolódik bele a mi mindenséget teremtő és annak célját kitűző *abszolút szellembe*.

Kifejezetten módszertani jelentőséget kap a hármas fokban haladó dialektikus fejlődéssornak szem előtt tartása a személyiség erkölcsi vonásainak jellemzésénél. Amikor ugyanis Schnieller arra vállalkozik, hogy etikai álláspontját a történeti életben kialakult erkölcsstani rendszerekkel szembeállítsa, annak egyetemes érvényűségét igazolja, rendszerint abból a tételtől indul ki, hogy „az egymással szembenálló álláspontok nem egyebek, mint a fejlődésnek egyes szükségszerű fokozatai, amelyeknek lényegével, de csak mint mozzanatokkal a felsőbb fokozaton találkozunk“.²⁵ A személyiség viselkedési formáját ugyanis olyan erkölcsstani kategóriákkal lehet jellemezni, amelyek két egymást teljesen kizáró etikai álláspont közötti ellentétet úgy oldanak fel, hogy a vélt egyoldalúságokat a bennük maradandóan érvényes mozzanatokkal egy magasabb — végső — egységbe foglalja össze.

Általában négy ilyen ellentétpár kiegyenlítésére tér vissza értékezéseinek legtöbbszörében.²⁶ Az első az egoizmus és az altruizmus ellentétének feloldása. Míg ugyanis az érzéki Én álláspont-

ján „a szellem értékesítő irányzata szerint az *abszolút érték* az érzéki egyes Én“; s vele szemben mindaz, ami ezt az Ént szolgálja, *relatív érték*, amennyiben annak kellemes vagy hasznos; addig a történeti Éniség álláspontján a történeti Én az *abszolút érték*, míg az ezt szolgáló és ezért általa elismert egyes csak *relatív érték*. Amikor azonban a tiszta Éniség álláspontjára emelkedünk: „A személyiségben érvényesülő jobb Énünkkel szolgáljuk igazán az egészet, és az egészben felebarátainkat; úgy hogy minél inkább mélyedünk el a jobb Énben s minél inkább érvényesítjük ezt: annál nagyobb, senki más által, csakis mi általunk teljesíthető szolgálatot teszünk a köznek“; ... „úgy hogy ez állásponton az egoizmus és altruizmus felmagasztosul az isteni szeretetbe“.

„Az érzéki Éniség kívánja a boldogságot és ezzel az élvezetet: míg a történeti Én az erényt s ennek érdekében a kötelesség szigorú teljesítését“. A személyiség álláspontján azonban „megszűnik a kategorikus imperativussal járó erkölcsi *rigorizmus* és másrészt a *hedonizmus*, eudaimonizmus, vagyis a rideg kellőség és boldogság közti ellenkezés“ is. „A személyiség a bennelévő isteni célgondolatban bírja a kérlelhetetlen kötelességteljesítésnek törvényét, de mivel éppen ez alkotja a mi jobb Énünket, a mi sajátosságunkat, éppen ezért bírjuk ebben a törvény teljesítésének erejét s az erő érvényesülésében az Istenben megnyugvó felemelő és boldogító érzetet, melytől semmiféle külső sikkenteléség sem foszthat meg. *Ez isteni célgondolat, jobb Énünk szükségyszerű kiélésében szabadok — boldogok vagunk*“.

„Függetlenséget követel az érzéki Én, függést a történeti Én: míg a személyiségben harmonikusan megvan mind a kettő az *önállóságban*, mivel az isteni sajátos célgondolattal való függésben önállósul az ember a kívülről reá ható tényezőkkel szemben. Önkény alakjában lép fel az akarát az érzéki Éniség álláspontján, s a kötöttség alakjában a történeti Éniség álláspontján: míg a személyiség a kettőt a *szabadság* formájában egyesíti, amennyiben az egyes sajátos célgondolatjához kötve, ezt egyéniségébe teljesen felvévén, mint jobb Énjét; a maga érvényesülésében szabad“. Így oldja fel a tiszta Éniség álláspontja a determinizmus és indeterminizmus ellentétét, s ennek az ellentétnek elvi megszüntetése biztosítja egyben a személyiségnek

a szó legmélyebb értelmében vett vallásosan erkölcsös jellemét is.

Egyáltalában nem vagyunk függetlenek; vallásos érzésünk lényegében az isteni szellem által való meghatározottság: függés érzése. Az isteni célgondolat az, amely előtt mint vallásos emberek „feltétlenül hódolunk, melytől feltétlenül *függünk* (determinizmus)“. Nem lehetünk függetlenek. „Ha kölcsönhatás az élet, s a kölcsönhatás kölcsönös függés; úgy a függetlenség — tespedés, halál. Csak a hideg önzés hangsúlyozza folyton a függetlenséget; az életben ténykedő, kölcsönható, küzdő férfiú ellenben az önállóságot“. „A személyiség, mint az *isteni* célgondolat kialakulása, az egésszel, a mindenséggel kölcsönhatásban van s így mindennek hatása alatt áll, mindentől függésben van; ... Az isteni célgondolat alapján vagyunk azok, akik vagyunk. E célgondolat minden értékünk összefoglalatja s ez nem magunktól van, ez Istennek adománya. Minden, a mi vagyunk, Istentől vagyunk, s így a *feltétlen függésnek érzete* Istentől — létünkkel adott alapgondolat“. Vallásos érzésünk tehát nem engedi meg a függetlenség átélését erkölcsi érzésünk, az érzületszerűen bennünk tevékeny lelkiismeret szava azonban mégis — jobban mondva, éppen ezért — önállóvá, sőt szabaddá avat bennünket. Ha önálló az, aki a kívülről jövő hatásra sajátos természet által hat vissza, úgy mi mint személyiség önállóak vagyunk: hiszen erkölcsi állásfoglalásunk az isteni célgondolat erejében éppen azért értékes, mert érzületszerű. Akkor vagyunk ugyanis önállóak, ha cselekvésünknek, kifelé való akarat, tudatos hatásunknak gyökere saját individuális meghatározottságunk. A személyiség „sajátosságánál fogva ... mindenre visszahat, visszaható mikéntjében semmi által, csakis *sajátos* természete által meghatározotva — tehát — nemcsak önállóan, hanem *szabadon*“ is. Az isteni célgondolat „a *miénk*; önmagunkat érvényesítjük, midőn e feltétlen függés érzetében gondolkodunk, cselekszünk s minden embertől, minden emberi tekintélytől való függetlenségünket magasabbrendű önállóságunkat, *szabadságunkat* érezzük Istentől való függésünk alapján“. A vallás-erkölcsi jellem tehát magasabb rendű erkölcsi életet él, benne erkölcsiségének vallásos jellege által megszűnt az erkölcsi determinizmus és indeterminizmus között hánykódó lélek minden kétsége. „Megszűnik — vele együtt — a függés.

érzetén nyugvó *vallási* és a szabadság érzetén *nyugvó* erkölcsi élet közt létező ellentét“, és pedig azért, „mivel a személyiség álláspontján a vallási és etikai élet tulajdonképpen egy és ugyanazon életfolyamat, csak hogy az elsónél azt forrása, oka; ereje szempontjából, a másiknál ugyanazt lefolyása, következménye, érvényesülése szempontjából nézzük“.

Ennek a lelkiismeretszerűen benső erkölcsi parancsnak két, eredetében egy forrásra visszavezethető irányelve van: a közösség szolgálata és az isteni célgondolat. Emez isteni elrendelés teljesítésében lesz a személyiség vallásos és egyben erkölcsös jellemmé; ez a személyiségben megnyilatkozó individualitásnak lényege és értéke is egyben. Ez a gyökerében és hatásában egy, személyiségalkotó értékhatározmány a tiszta Én megnyilatkozásának két oldalát világítja meg. A jellem, mint lélektani fogalom, csak az akarás és cselekvés következetessége. Lehet *szolgai*, „ha ezen akarás és cselekvésnek oka a külső, kényszerűleg ható körülményekben“ rejlik; de lehet *szabad* is, ha az indító ok az akaró, annak sajátos természete. „*Erkölcshívő*“ — azonban csak akkor — „váljuk a jellem, ha a motiváló benső erő... az egyesben természetivé vált *jó*, az a sajátos jobb én, amely benső szükségyszerűséggel érvényesül akarásunkban és cselekvésünkben“. Ez a motiváló erő pedig törekvés a közösségért, az egészért való egyéni életre. A személyiséget azért mondhatjuk erkölcsi jellemnek, „mivel élete semmi egyéb, mint az egészet kiépítő, emelő, fejlesztő isteni célgondolatnak, tehát saját jobb énjének érvényesülése“.

E mellett azonban „eme feltétlenséggel ténykedő személyi erőnek a forrását nem önmagunkban, hanem a feltétlen és végtelen lényben, *Istenben*“ kell keresnünk. „Egyéniségünkben, lényegünkben Isten által meghatározottnak tudjuk magunkat; tudjuk azt, hogy éppen egyéni sajátos voltunkban a létesítendő Isten országának egy-egy célgondolatját képviseljük, hogy éppen ezen sajátos isteni célgondolat ad nekünk értéket úgy, hogy... Istentől való függésérzetünkben leljük meg igaz énünket, etizált egyéniségünket, személyiségünket... Midőn ezen függésérzetünkben éljük személyi életünket, *vallásosak* vagyunk; s midőn egyéniségünkkel összeforrott isteni célgondolat személyi életünk feltétlenül vezérlő elve, *vallásos jellemek* vagyunk“. Az erkölcsi jellem tehát egyúttal vallásos is. A szemé-

lyiség elve értelmében vett erkölcsiség éppen lényegénél fogva tételezi a vallásosságot és megfordítva. A kettő nem lehet meg egymás nélkül; ezért vallás-erkölcsi jellem a személyiség, a közösségért élő ember. Az erkölcsös jellem „isteni célgondolatjában bírja egész lényének meghatározó alapját, épen ez isteni meghatározás által vallásos jellemmé válik“. „Nincs e fokozaton“ — a személyiség magaslatán — „a vallás a morállal ellentétben: mivel a köz érdekében kifejtett morális munka a mi isteni célgondolatunk. Isten akaratának érvényesítése, s így igazán Isten szolgálat“.

6. A személyiségben megvalósult vallás-erkölcsi jellem tehát olyan erkölcsi magaslatot képvisel, amelynek tiszta levegőjében megszűnnek, feloldódnak a különböző etikai álláspontok képviselte ellentétek. Egyetlenegy egységes erkölcsi elv, a viselkedésnek a köz érdekébe rendelt iránya s ebben és ezáltal a legfelsőbb isteni parancs követése az a mozzanat, amely az erkölcsös viselkedés minden irányú megnyilatkozását szabályozza és az egyetlen érték alá rendeli. Ez az egycélúság által biztosított egység egyik legnagyobb ereje ennek az etikai felfogásnak. Hogy az erkölcsi valónak ez a szintetikus fogalmazása mennyire termékeny, azt nemcsak az elmondottak mutatják, hanem különösen a Herbart-féle erkölcsstanal való, írásában gyakran visszatérő kontroverziája is.²⁷ Az erkölcsiség jellem-szerűvé vált erejében (Charakterstärke der Sittlichkeit) csak egyik oldalát, kifelé, az életre ható erkölcsi oldalát látja saját nevelési céljának; „ennek mélyebb, vallási alapját hiába keressük“ Herbartnál. Annak célmeghatározása tehát csak „mozzanatként“ van meg saját célfogalmában.

Kritikát hív ki maga ellen a feltétlen tetszésen nyugvó esztétikai ítéletek elmélete is, de Schneller véleménye szerint különösen két hiánya van Herbart erkölcsstanának. Az egyik az, hogy Herbart erkölcsi eszméi „alapozásuk szerint egészen formálisak“; a másik pedig, hogy nélkülözzük nála „az öt eszmének egységes forrását, éppen azt, ami erkölcsi életünket — a tudat egységének megfelelően — egységessé teszi“.

A benső szabadság eszméjénél „mit sem mond etikai szempontból az akarás és meggyőződés harmóniája. Lehet ugyanis épp úgy az akarás és meggyőződés teljes harmóniában a legnagyobb elvetemültség mellett“. Ehhez járul még az is, hogy a

fejlődés szempontjából a diszharmónia, a benső egyensúlyért való küzdelem is lehet erkölcsileg értékes. A jog eszméjének meghatározásában nincs semmi kezesség a legnagyobb jogtalanság elkerülésére“. A tételes jogra nézve elégséges lehet valamely jogszabály megállapítására az, „hogyan azt majoritással, méginkább, hogyha azt egyhangúsággal hozzuk“ — ez azonban nem elégséges a jog eszméje szempontjából. Valamely tételes jogrendszer megfelelhet az illető kornak „a jog eszméjébe azonban feltétlen értéket kell bevinni, amely a jogi életet és így a jogszabályokat is normálja“. Ugyanígy természetes az is, hogy a megtorlás és kivált annak módja a kornak köztudatával van adva. „Mi egy kornak feltétlenül tetszik, más kornak feltétlenül nem tetszik... Nélkülözzük a megtorlás eszméjében a megtorlás irányító, *minősítő* erejét“. Ugyancsak minősíteni kell másnak akarását akkor is, hogyha a jóakarát eszméjének hódolunk. Csak úgy viseltetünk más iránt jóakarattal, „ha azt az akaratot támogatjuk, mely a jónak szolgálatában áll; fellépünk akarata ellen, ha az rosszra irányul“. Végre a tökély eszméje is csak akkor járhat feltétlen tetszéssel, hogyha valamilyen abszolút érvényű értékelő szempont alá helyezzük. „A legkoncentráltabb akarát is, amely rosszra törekszik, nem hogy tetszést, hanem bármily ámulattal, mégis borzongással tölt el s visszatetszést kelt“. Erkölcstan álláspontjának egyetemes érvényét éppen azzal igazolja, hogy az általa mindenekfölötti érvényűnek vallott, s a személyiségben megvalósult „jóság eszméje“ az a „mindezeket tápláló közös forrás, amely ezeknek az eszméknek tartalmát és így félre nem érthető világosságot is ad“.

„Az öt Herbarti külön-külön álló s az erkölcsiséget így különböző öt forrásra szétbontó erkölcsi ideának van... *egy* közös gyökere: a vallásilag mélyített és erkölcsileg megtisztított szeretetben. Egész életünknek közös éltető és boldogító gyökere a *szeretet*“. Az a szeretet, „amely a mibennünk létező isteni célgondolat alapján köt Istenhez és másrészt mindazokhoz, akikben ugyancsak ily isteni célgondolat ténykedik, úgy hogy az összes erények a jobb Én, az isteni célgondolat által appercipált egyéniségünknek, tehát személyiségünknek különböző szempontok szerinti érvényesülése“.

A belső szabadság — amint már láttuk — az isteni célgondolat követése által saját legbensőbb lényünk parancsának kö-

vetése. Az az egyén igazán szabad, aki „ezt, mint sajátos hivatását *tudatra* emeli és ezt mint a jobb Énjét *éli hivatásos életében*“. Egyrészt tehát csak a szeretetben, az isteni akaratban fel szabadult lélek benső harmoniája értékes, másrészt pedig mivel „elvileg éljük a harmonia ez életét“, s így annak fokozatosan kell megvalósulnia, az igazi szabadságra törő lélek benső küzdelme is a szabadság kategóriája alá tartozik. S éppen eme benső parancs, amely az isteni eredetű, feltétlen értékű gondolat megvalósítására ösztönöz, eredete a tökély eszméjének is. „Az akaratnak nem minden erőviszonya tetszik feltétlenül, hanem csakis ami Isten országának, a szeretet országának kiépítésére a szeretet erejében irányul“. A méltányosság eszméjénél a jutalom gondolatának el kell esnie; „hisz a személyiség éppen önérvényesülésében bírja már jutalmát, mivel abban van meg minden igazi érték“. A méltányosság a személyiség álláspontján a köz érdekeinek csakis olyan védelmét (megtorlás) jelentheti, amely a megtévelyedettel szemben a nevelő és javító munkásság álláspontjára helyezkedik. Kötelezve van erre a nevelő és javító munkásságra a társadalom már csak azért is, mivel a sértőnek a bűnében a társadalom is részes s így saját bűnét is csakis nevelő munkásság útján teheti jóvá“. A jóakarát eszméje nem egyéb, mint a szeretet aktív megnyilvánulása, felebarátunkban levő sajátos feltétlen értéknek elismerése a közös cél elérése érdekében. „Miközben pedig a mindeneket megértő és értékelő szeretet alapján az egyes akarók közötti ellentét, viszály megszűnik, s a harmonia így külsőleg is létesül —: ekkor győzedelmeskedik a jognak eszméje“. Feltétlen tetszésre csak olyan jogállapot tarthat igényt, amely az emberben élő jobb Ént elismeri és gondoskodik arról, hogy az azt a köz javára érvényesíthesse. A jog eszméje a személyiség önérvényesülésének jogát jelenti.

Mindez csak annak bizonyítéka, hogy — amint egyik idevágó értekezésében halljuk — a személyiséggé nevelés által a nevelés elérte célját; „elérte, mivel ez a cél *abszolút* cél; igenis abszolút cél, mivel az összes eddig *felsorolt célokat és minden etikai értéket önmagában foglalja*“.²⁸ Egyetemes érvényű célfogalom a személyiség éppen azáltal, hogy benne az egyén erkölcsössége éppen érzületi meghatározottságában, tehát leggyökeresebb egyéni sajátosságában lett feltétlen érték-

küvé. „Önzetlenül, — kedvvel, örömmel, egyszóval: szeretettel a másét keresni; az igazság szelleme erejében a történeti hatalmak határozó befolyása alól felszabadulni; de e szabadság felemelő tudatában soha arról meg nem feledkezni. — hogy mit köszönünk másoknak; szerényen elismerni mások érdemeit s a jó, a közös ügy érdekében mások jóra törő irányzatát lehetőleg támogatni és ápolni: ime ezen vonások egységükben alkotják az erkölcsi *személyiséget*“.²⁰

IV. A történeti hatalmak.

1. Mint láttuk, a szociális és individuális felfogás csak addig állhatnak fenn egymást kizáró, merev ellentétességükben, ameddig a mélyebbre ható elméleti megismerés eme létezési kategóriák maradandó és teljesen egyenlően értékes mozzanatainak egy magasabb szintézisben való egységét meg nem állapítja. A szociális elv nem semmisíti meg az individuumnak sajátosságában megnyilatkozó értékét, hiszen éppen ez a legbensőbb lényegét alkotó, és ennél fogva természetszerűen fejlődő, de kötelességszerűen fejlesztendő, kifejezetten egyéni vonás, az, ami az egyesnek a közösség, az egész szempontjából feltétlen értéket ad. „Minden egyes ember életében és életével isteni missziót teljesít, olyant, mint aminőt senki más. Ezért is az ily egyén, aki önmagát személyiséggé felküzdötte, nem egyszerű eszköz Isten kezében, hanem feltétlen értékű szerv, amely nélkül az egész vallana kárt...“²¹ Miként pedig az egyes létezésének már a kauzális, természeti világban, a kölcsönhatás elvénél fogva szükséges feltétele a közösség az egész, éppen úgy lehetetlen elképzelnünk a közösségi körök által kiteljesülő egészet az egyéni valóságok teljes érvényű meglétele nélkül. Az isteni elrendelés immanens törvénye szerint alakuló és mindjobban valóra váló teleológiai világrend szerkezeti elve pedig ugyancsak ez. A vallásosan erkölcsös személyiség mindjobban kifejezett és fejlesztendő individualitása nem az egocentrikus kizárólagosság irányában halad, hanem ellenkezően semmi egyéb, mint az ontológiai principiumnak az erkölcsi életben való megszentelése. Sajátos egyéni létét éppen a közösségért, az egészért való élet teszi erkölcsi tekintetben feltétlenül értékessé. „Egyéniségünk is szolidaritásunknak következménye s

csak a közért, a közben való életünk a mi egyéniségünk igazi megmentése“.²

Az egyén csakis a közösség által létezik; benne gyökerezik a „visszamenő szolidaritás“ ténye által. Ez teremti már eredetében is sajátossá; ennek hatása által válik mind egyénibbé; s ennek az egészből eredő meghatározó ereje teszi személyiséggé vált alakjában a teleológiai világrend értékes tagjává.

De éppen az előzőkben kifejtettek világánál természetesebb az is, hogy a közösség, az isteni szellem elrendelése irányában megvalósuló egész sem létezhetik az egyéniségében sajátos egyes nélkül. Egyén és közösség két teljesen egyenrangú, egymással a kölcsönös feltételezettség viszonyában álló létezők. Az egész nemcsak kizárólagosan az egyesekben és az egyesek által létezik, hanem annak teleológiai értelemben való megvalósítását is, csakis a személyiséggé vált egyéni valónak sajátosságában való kifejlődése biztosítja. Elmondhatjuk tehát, hogy „szerves egész nélkül nincs egyéniség — s egyéniségek közreműködése nélkül nincs szerves egész“.³

Még mélyebbre belevilágít az egész mindenség szerkezetéről alkotott világképbe, ha ezek után azt keressük, hogy milyennek látja Schneller a különböző társadalmi köröknek egymáshoz, az egyéni valóságához és az egészhez való viszonyát részletekbe menő elgondolással.

Mindenekelőtt megállapíthatjuk, hogy a közösség különböző körei az egész megvalósulásának fokozatai. Mivel pedig az egész, „Istennek országa“, az isteni gondolat által meghatározott, a közösségi formák létének eredete és célra mutató értelme is ebben az individuális gondolati létben van meg. A közösségi körök egymásutánja által kiteljesedett egész szükséges és kényszerű megvalósulása a legfelsőbb Énnak, „ki minden egyesnek és minden történeti hatalomnak, a mindenségnek teremtetője“.⁴ Az u. n. társadalmi vagy történeti Ének mindjobban táguló körei a szeretet országába, az isteni gondolatban létező egész megvalósulásának útjába rendelték. Eme valóraválásnak egyes állomásai.

Műveiben több helyt foglalnak ezek a szociális formákkal. Felsorolja őket, néhol jellemzi is azok egyikét-másikát; teljes, kimerítő részletességgel azonban sehol sem foglalkozik velük. Egymásutánjukban csak egy bizonyos alulról fölfelé tá-

guló fokozatosságot állapít meg, amelynek lépcsőfokai majd a család, törzs, nemzet, emberiség, majd pedig a család, község, nemzetiség, nemzet, állam, egyház, emberiség. Az egymásután leírásában nem ragaszkodik határozott, a tagoknak állandóan visszatérő sorrendjéhez. Néhol a történeti életben, tehát az időben való megjelenés sorrendje vezet (család, törzs, nemzet), másutt inkább a társas együttélésben meglévő történeti Ének szimultán köreit (család, község, állam, emberiség) állítja egymás mellé. E mellett a felsorolásban sehol sem látszik a teljességre törekvés. A közösségi körök sora nemcsak, hogy nem kimerítő és tagjaiban nem állandó, de nem is tárja fel az emberiség tagoltságának azt a többirányú rétegezettségét, azt a majdnem áttekinthetetlen sokféleséget sem, amely a szociális struktúrák leírásában újabban mind nagyobb szerepet játszik.

Mindez azonban nem lényeges, hiszen ezekben a szociológiai részletekben nem teljes társadalomelmélet szándéka áll előttünk. A felsorolás legállandóbb tagjainak egymásutánjában (család, állam vagy nemzet és emberiség vagy „a humanum országa“) a sorrendet az egymásra következő körök nagysága, kiterjedése szabja meg. Minden a sorban hátrább álló társas létező nagyobb egységet jelent az előzőnél, nagyobb területet fog össze. Minden előző benne foglaltatik az utána következőben.

Természetesen ezek a történeti hatalmak, amelyek így „centrikus körökben“ nőnek egymás fölé, nem torkollanak az emberiségbe, hanem egy annál még tágabb körbe, a mindent egybefogó, végső metafizikai létezőbe, az egészbe. „Van... a fejlődés folyamatában még a humánus országánál is magasabb ország, amely immár nem történeti s nem csak ideális hatalmat, hanem *örök* hatalmat képvisel, amely éppen azért az egész fejlődésnek épp úgy végső alap erőforrása, mint annak végső betetőzője, amelyről éppen ezért nem lehet mondani azt, hogy itt vagy ott van; van az *mindenütt*, *mindenben*, mint a közt egysegesen, végtelenül egyénesítve építő isteni hatalom. Ez ország, *Istennek, a szeretetnek országa*“.⁵

Ez az idézet talán nem szükségtelenül mutat rá újból arra, hogy a történeti Ének összefüggése a szó teljes értelmében ideális összefüggés; nem ér véget a tapasztalati világban, hanem az egymásba fonódó körök útján bekapcsolódik az isteni szellem teremő gondolatába, a mindenségnek célt és értelmet

adó ideába, az isteni célgondolatba. Figyelmeztet arra, hogy a közösségi köröknek jelentését és értékét nem a sorrendben elfoglalt helyük adja meg, hanem egyedül és kizárólagosan az isteni gondolat, az egésztest szervező építő isteni hatalom felé való irányultság. Minden történeti hatalom azáltal és egyedül azáltal értékes, sőt feltétlenül az, amennyiben Isten országának szolgálatában áll.

A történeti hatalmak előbb felsorolt egymásutánja tehát nem értékssorrend, nem az értékességben egymásután következő köröknek sorozata. A sorrendben elfoglalt hely csak a mindenség kifejtett, vagy fejlődő tagoltsága által létesült szinte térbelinek mondható távolságot jelzi az egésztől, de semmiképpen sem az értékességnek kisebb vagy nagyobb fokozatát.

Hogyha ebben az összefüggésben mégis az értékesség mozzanatát magában foglaló fejlődésről, fejlődési folyamatról van szó, akkor ennek jelentéséhez más oldalról kell hozzáférköznünk.

2. Tudjuk, hogy a fejlődés differenciálódást, az egyéni sajátosságok gazdagodásának állandó folyamatát jelenti. A nagy egységnek, az egésznek folytonos egyéniesülése azonban csak úgy képzelhető el szétszórt egyesekre való bomlás képe nélkül, ha ennek az egységnek valamilyen határozott, strukturát adunk, olyant, amely mellett ez a folyamat éppen az egység veszélyeztetése nélkül elgondolható. Az individuális egyéni létezők hatásösszefüggését az egyének fölött álló kölcsönhatás ténye biztosította; a differenciálódás lehetőségét az egységen belül pedig a már egyes kifejezésekben eddig is többször fölbukkant organizmus gondolata teszi lehetővé. Az egészen belül különösebbé, sajátosabbá válásnak állandó folyamata csakis úgy képzelhető el, ha az egésztest egységes, de szervekre tagolódo szervezetnek látom.

Azt a szemléletes képet tehát, amely az emberiség s vele együtt a mindenség tagoltságát koncentrikus körökben egymás fölé épülőnek mutatja, korrigálni kell. Ezek a történeti Ének az adekvát szemléletben egyáltalában nem azonosíthatók ilyen terjedelemben folyton táguló egységekkel. Egymással való viszonyuk, egymástól való függésük ennél sokkal feltétlenebb, szorosabb és mélyebbre nyúló. A mindenség egy nagy, egységes szervezet. Szociális tagoltságának képe csakis az organiz-

mus gondolatának következetes keresztülvitele által válik teljesé. Már maga az étellel azonosított kölcsönhatás ténye „is csakis egy szerves egészen belül érthető meg“. Egymásra sajátosak „csakis akkor hathatnak, ha egy organikus egésznek szervei“.⁶ Csak ez a gondolat érteti meg velünk a sajátosságukban különböző egyeseknek (szerveknek) egymásra való hatását, egy minden sajátosságában különállót a maga céljai számára egybefoglaló egységen belül. De így, csak ennek a felfogásnak tükrében világosodik meg előttünk a maga igazi teljességében a fejlődés gondolata is. Az a hatásösszefüggés, amely első tekintetre kauzális kapcsolatnak fogható fel, a fejlődés által mindjobban differenciálódó szerves egész kialakulásának gondolata által válik teleológiai jellegűvé. Miként az egyéni szervezet fejlődő kialakulása az individuális sajátosságnak az egész célját szolgáló kiteljesedésében nyilvánkozik meg, éppen úgy, evvel teljesen azonos törvényszerűség nyilvánkozik meg a nagy szervezet minden egyes szervének, így tehát a történeti Éneknek kialakulásában is. Ismételten: „Csak az egésznek szelleme, lelke által éltetett szerv *élő* szerv; csakis a közös szellem által áthatatott szervek végezhetik *sajátos* feladatukat; viszont pedig minél sajátosabb, minél egyénibb a szervek feladata, annál értékeesebb, annál pótolhatatlanabb szerve az az egésznek. Az egésznek egyéni alakulása a fejlődésnek kriteriuma“.⁷

Így tehát nemcsak az egyes, hanem a nagy szervezet minden egyes tagja is csak akkor lesz feltétlen értékűvé, hogyha a megkövetelt fejlődés eredményeképpen a maga sajátos helyén és sajátos rendeltetése által válik a végső szerves egységnek tagjává. „A család, a nemzetiség, a nemzet, az emberiség és végre az azt átölelő universum, mindezek a szervezetek saját létük fenntartása és fejlesztése érdekében ezer meg ezer szervet teremtenek meg“;⁸ s így a mindenség egymásba kapcsolódó szervek és szervezetek élő rendszerévé lesz.

Világos tehát mindebből, hogy a maga természetes meglétében egyetlenegy történeti Én sem értékelhető; viszont azonban a szervezetbe tagolódás által minden történeti, sőt egyáltalában minden Éniség önmagában feltétlenül értékes, tehát értékességében egyenrangú mind a „fölötte“, mind az „alatta“ állóval. Addig, amíg bármelyik Én önmagában kizárólagosan, a kauzális rend által adott egyedülvalóságában áll fenn,

érték szempontjából teljesen irreleváns az, hogy milyen nagy kört foglal magában; értékessé csak azáltal válik, hogy kifejlődése következtében a nagy szervezet célttételiző rendjébe rendeli magát: ekkor viszont a nagy szervezetben elfoglalt helyétől függetlenül, önmagában értékes.

Ebben az élő organizmusban minden szerv a maga individuális létezési formájával a felette állónak szolgálatában áll, viszont az alatta állóval szemben szervezet, s így amaz fejlődésének rendjén ennek szerves tagja gyanánt tölti be egyéni valója által meghatározott, de a cél irányába mutató rendeltetését. Ez az értelme azoknak a soroknak, amelyek a különböző társadalmi „körök” viszonyát jellemzik. „A körök, amelyek egyenként úgy tűnnek fel, mintha csakis magukban léteznének, tényleg kölcsönösen mindannyian egymásra utalnak. A felsőbb körök adják meg az alsóbb körök *értékének* kritériumát, s az alsóbb körök a felsőbb köröknek élettéljességük erejét”.⁹ Az egyes történeti Ének tehát éppen eme fokozatos egymásbakapcsolódás által lesznek egymásra nézve és ezáltal az egészre való vonatkozásukban is, tehát feltétlenül értékessé. A mindenségnek minden egyes sajátosságában elkülönült szerve azáltal válik a végső isteni cél megvalósulásán munkáló értékes organummá, hogy közvetlenül a föléje rendelt körnek áll rendelkezésére. A felsőbb kör pedig csak úgy tud hivatásának megfelelni, hogyha sajátos rendeltetésűvé tagolt szervei erre képessé teszik. Ezért kell benne lennie pl. a családi körben a nemzetség, a község, a nemzetiség szellemének, a nemzetiségben a nemzetének és így tovább egészen a legfelsőbb körig. „Csak az az emberiség nem elvont fogalom, amely a nemzetek élettéljes, duzzadó egyéniségében szerveződik, csak az a nemzet nem uniformizált gépezet, amely a társadalom egyéni tagoltságából és elsősorban a családból merít életerőt”.⁹

Mindebből most már elsősorban az következik, hogy sajátossá fejlődésük által „egy nagy organizmust alkotnak e történeti hatalmak, amelyek minden egyes alakulata kölcsönösen feltételezi egymást élete és értéke szerint. Éppen ez az *organizmus* ténye kizárja azt, hogy e történeti hatalmak bármelyikét is úgy fogjuk fel, hogy abba az egyes, mint eszköz, vak engedelmességgel, egyénisége feláldozásával beletaglalódjék; az egyes is eme történeti hatalmak élő, személyiségi voltában feltétlen értékű, mert egészen sajátos szerve”.¹⁰

3. Van azonban ennek a következetesen keresztülvitt és elmélyített organikus felfogásnak további következménye is. És pedig az, hogy ebben a szemléletben az egyes és a közösségi körök közötti különbség, létezésük lényegét tekintve teljesen megszűnik. Megszűnik pedig egyrészt azért, hogy a feltétlenül értékes létezési kategóriák felfelé haladó sorában az egyes éppen olyan integráns tagja a szerv-szervezet rendszerének, mint a többi, — itt társadalmi vagy történeti Éneknek mondott — szervek; másrészt pedig azért, hogy értékessége éppen úgy csakis a sajátossá fejlődés fokától függ, mint azoké. Azoknak a „szellemi szervezetségeknél“ sora, amely Schneller egy megjegyzése szerint „a családtól kezdve az emberiség, sőt a kozmosz organizmusáig“ tart, teljesen homogén marad akkor is, hogyha a sor első tagjának az egyest tesszük meg. Éppen Schneller felfogása értelmében teljesen jogos a szerv-szervezet sornak ez a teljessé tétele, hiszen így is mindegyik tag értékességének egyetlen kritériuma a sajátosan egyénivé váltság, és ezáltal a közbeeső szervezeteken keresztül a végső organikus egységet megvalósító parancsnak követése. A szervezet tagjainak egymásutánjában éppen azért nem láthatunk értékelő sorrendet, mert *minden egyes Én egyenlő érvénnyel* nyúlik, jobban mondván kapcsolódik bele a szervezetben elfoglalt helye által a végső egységbe. A közvetlenül fölötte és az ezek fölött állóknak közvetítése egyáltalában nem teszi közvetetté az egésszel való viszonyát. Minden Én sajátos hivatása, az isteni célgondolat sajátos formája által közvetlenül szolgálja az egészet. „Mind az egyesnek, mind a történeti Éneknek individuális élete individuális célokat követel, amelyek az egészbe való organikus bekapcsolódás által lesznek erkölcsiekké“.¹¹

Ha ezt a lényegében való azonosságot szemünk előtt tartjuk, és tudjuk azt, hogy az organizmtikus felfogás értelmében minden szerv egyben szervezet is, akkor egészen természetesnek látszik ennek a szemléletnek az a további következménye, hogy minden szervezet egyénien létező, s így kifejlett formájában személyiség. „A történeti hatalom épp oly organizmus, mint minden egyes ember; — miért is történeti Ének is nevezhető. Meg van annak épp úgy, mint az egyesnek a maga teste, a maga szelleme sajátos irányzatával, a szellemnek a természethez való viszonyulásával“.¹²

Amikor ismételten megállapítja, hogy „az egyes embernek csak úgy van értéke, ha a történeti Ének sajátos szerve... és ezzel személyiséggé lesz, s mint ilyen tevékenykedik“; rendszeren hozzátészi azt is, hogy „ugyanez áll a »történeti Én«-ekről: a családról, a törzsről, a nemzetiségről, a nemzetről s minden politikai, vallási vagy kulturális közösségről is. Mindezek a történeti Ének éppen úgy, mint az egyes ember morális személyiségeknek kijelölt individualitások. A *család teste* a sátor, a ház, a *család lelke közvetlen egységében* a család nyelvében és a családi vallásban jelenik meg; különböző irányai szerint, mint *teoretikus* (értő) lélek a családi tradícióban, mint *értékelő* (érzelem) a családi érzetben, mint *gyakorlati* (értékesítő) a családi szokásban. A családi individualitás ugyane faktorait találjuk meg a többi történeti Énben is, csakhogy bővült alakban. A *nemzetnek teste* a hazában van meg, *lelke* és pedig *közvetlen egységében* a nemzeti nyelvben és a nemzeti vallásban; különböző irányokban, mint teoretikus lélek történetében, mint *értékelő* a szülőföld, illetőleg a haza szeretetében, mint *gyakorlati* az írott törvényben és a nemzet íratlan szokásaiban“.¹³

Tehát nemcsak minden család „... egy sajátosan élő lény“, — sőt — „egy-egy erkölcsi személy“, hanem vele együtt minden történeti hatalom is az. Meg van bennük is minden olyan jegy, amely az egyesnek a személyiségben beteljesedő létét jellemzi: a sajátosságában gazdag individualitás és az egész szolgálatában eleven feltétlen értékűség.

Végső elemzésben itt, Schneller világszemléletének emeltekjességében szűnik meg tehát az a sokakat zaklató és ki-egyenlíthetetlennek látszó ellentét, amely az egyént és közösséget létezésük formáját és az értékelés módját tekintve egymással szembeállította. Az individuális és szociális felfogás végső szintézise a személyiség elvének következetes keresztülvitele által vált lehetségessé. Csak így vált teljesen világossá, hogy a mindenség minden sajátossá fejlődött szerve egyaránt élő, szerv, s hogy mind az individuális, mind pedig a kollektív személyiségek éppen egyéni valójuk teljessége és ereje által egyaránt feltétlen értékűek az egyetlen igazi valóság, az egész szempontjából.

4. Az egyes történeti Ének ennél fogva éppen úgy „történeti jellegűek“, vagyis a fejlődés eredményei, mint a személyi-

ség. Fejlődésükben első tekintetre két irány vehető észre: egy benső kiteljesedés, és egy felfelé haladó sorban való egymás fölé tagolódás. Az egyes történeti hatalmak egyrészt szervezettük benső alkatában mind gazdagabbá válnak, másrészt pedig mind tagoltabb fokozatosságban alakítják ki az egész felé haladó sorozatot. A két irányban való haladás látszatát növeli még az is, hogy az a kölcsönhatás tényével van összefüggésben: mikor valamelyik szervezet önmagában differenciálódik, mind sajátosabb szervek kiépítése és azok elismerése által, akkor tulajdonképpen ezekkel az alája rendeltéknek tetsző szervekkel való benső viszonya rendeződik. Mikor pedig ugyanakkor a szervezet egy mindinkább kiteljesedő sorban felépülő organizmusrendnek válik tagjává, akkor a magasabb organizmusokkal való viszonya alakul ki. Az egység fejlődő kialakulásának ez a kettősnek látszó iránya azonban csak az elemző szemléletben ilyen; a valóságban egy út van, a differenciálódással járó integrálódásnak útja. A végső egység kialakulásának szempontjából itt voltaképpen csak egyetlenegy irányban haladó kifejlődésről lehet szó. Arról, mely a két irányúnak gondolt mozgásnak egyetlenegy értelmet és jelentést adva, megszünteti az „alacsonyabbrendű” és „magasabb” kifejezésben foglalt helytelen értékelést. Minden szervezet kialakulása az egyetlen nagy egység helyreállítását szolgálja. A rész-szervekké tagolódásnak éppen úgy a végső rend irányába rendelés ad értelmet, jelentést és ezzel feltétlen értéket, mint a szervezetekké kapcsolódásnak. Egy és ugyanaz a folyamat mind a kettő: a benső kialakulás egyben szervezetekké egyesülés is, hiszen minden sajátossá kifejezett szerv éppen egyéniesült létezési formája által kapcsolódik az egészbe; a mind nagyobb „körökké” kiépülő szervezetek egymásba rendelése pedig ugyancsak a szervek sajátossá kiépülése által megy végbe.

Nincsen ebben az elgondolásban sehol sem magában zárt szervi alkat; minden szervnek a fejlődés által végbemenő egyéniesülése a közösségi szervezetek mind gazdagabbá, de egyúttal mind szervesebbé tétele, tehát a végső szervezet megvalósulását előkészítő történés.

Ennek a fejlődésnek lényegében egyirányú jellegét világítja meg az is, amit az egyén személyiséggé fejlődésének folyamatáról hallottunk. Az egyéni létet személyiséggé szervező

elv az „elsőrendű tehetség“, a „kiváló, a kulturterület egész körére nézve szükséges értékű energia“. Ez a jobb Én rendezi a másodrendű energiáknak egymáshoz és a jobb Énhez való viszonyát. Bámulatatosnak mondott „elrendezéssel, oekonomiával csoportosítja“, így a szervezet az egyén fejlődésében „egy-egy elsőrangú energia köré a többieket“.¹⁴ Azonban éppen ez a belső szervezethez létesítő jobb Én biztosítja ennek a kialakult, mert differenciálódott szervezetnek belekapcsolódását az átfogóbb körű szervezeteken át az egészbe. A szervezet benső fölépítésének szervező ereje, középponti energiája létesíti tehát a többi szervezeten keresztül az egésszel való, értéketadó összefüggést is.

Mikor tehát a fejlődés tényeinek részletező elemzése a következőkben mintegy két kilátópontról vizsgálja ezt a folyamatot, állandóan szem előtt kell tartanunk azt, hogy a leírásban mindig csak egy-egy oldalát szemléljük ugyanannak a törtetésnek.

5. A *Bevezetés* egyik helyén¹⁵ két ilyen történeti hatalom benső átalakulását írja le. Az egyik a családé, a másik a kulturállamé. „A család a keresztény szeretet elve erejében, a családi szellem közössége és az egyes tagok elismert egyénisége alapján egy valóban élő kölcsönható, szerveiben sajátosan fejlődő szervezetté alakul át“. Az így átalakult családi szellem képviselői, a szülők, ezen a magasabb fokon lemondanak a tekintélyükkel járó abszolút hatalomról. Tudják, hogy éppen a szerves egység kívánja meg, „hogy a család minden egyes tagja a neki jutott arravalósága és hívataa alapján ezen egységen belül sajátos feladattal bírjon“. E mellett gondoskodnak arról, hogy „az egyes tagokban érvényesülő ezen egyénit ki-ki kölcsönösen elismerje, s azt önzetlenül és örömmel fokozni igyekezzék“. Csak ott van igaz családi élet, „ahol mindenkinek, nem csak a nemi ellentét, hanem a munka-felosztás alapján kijut egészen sajátos feladata, azzal a közös céllal, hogy a családnak kulturkincsét sajátos egyénisége alapján kiki sajátosan gazdagítsa“.¹⁶

Ugyanígy jár el a kulturállam is: „éppen az intenzív kultúra érdekében leggondosabban örökődik a társadalmi tényezők önállósága, önfelelőssége s így önérzete fölött“; sőt kiterjeszti gondoskodását az egyéni sajátosságok szabad érvényesülésére is, „midőn nem engedi meg azt, hogy bármely történeti hata-

lóm, bármely társadalmi én viszont az ő sajátos egyéniségét minden egyes tagjára ráerőszakolja“. A sajátosságában minél jobban tagolt szervezet magasabb értékűségét vallja a nemzetállam szervezetével szemben is. „Nem okvetlenül szükséges... hogy a nemzetállam csakis egy nemzetiségnek szerves egysége legyen. Van olyan állam, amelynek szervező egysége nem a nyelv, hanem a történet, a történetben uralkodó egységesítő nemzetfenntartó és fejlesztő *célgondolat*. Ilyen a mi államunk. ... Etikai szempontból a történeti alapon nyugvó nemzetállam magasabb értéket, magasabb fejlődési fokozatot képvisel; mivel abban *a szervezet inkább tagolt* a nemzeti génusz egysége mellett“.¹⁷

Mindkét szervezet fejlődésében egészen világosan a sajátos szervekké differenciálódáson van a hangsúly. Az abszolút családi tekintélyen fölépülő család, valamint az abszolutisztikus állam ezekkel a fokokkal szemben ugyanúgy az érzékiség fokát jelentik, mint az egyén korlátlan önzése. Itt, ezen a magasabb fokon pedig éppen úgy a sajátosságában értékes másnak elismerése érvényesül, amint azt az egyénnél a személyiség fokán láttuk. Miként az egyén fejlődésének energetikai magyarázatánál a sajátos energiák egy cél felé rendeződése volt a fejlődés útja, ugyanúgy itt is a történeti Ének szervezete ilyen hierarchikus rendet fejleszt ki magában. A történeti Énekben rendelkezésére álló individuális szervek sajátos szerepe tudatossá és az illető közösségi forma által képviselt egész szolgálatában értékessé válik. A személyiség álláspontján a szülők nem élnék vissza a tekintélyük adta hatalommal. „A család a keresztény szeretet elve erejében a családi szellem közössége és az egyes tagoknak elismert egyénisége alapján egy valóban élő, kölcsönható, szerveiben sajátosan fejlődő szervezetté alakul át“.¹⁸ A kulturállam pedig „a maga részéről főleg csakis arról gondoskodik, hogy az egyes, valamint erkölcsi személyiségek sajátos hivatásukat a közjó érdekében... végezhessék“¹⁸ — éppen úgy, mint ahogyan az egyén saját léte fenntartása és fejlesztése érdekében „csoportosítja egy-egy elsőrangú energia köré a többiek“.

6. Schneller szerint éppen a történelem mutatja meg, miként törekedhetik a történeti Én fejlődésének alacsonyabb fokán arra, hogy az egyest a maga abszolút értékével szemben

eszközi jelentőségűvé süllyessze. Vagyis, hogy miként követelhet akár a család, akár az állam az egyes vagy az alája rendeltéknek hiitt erkölcsi személyek részéről feltétlen engedelmességet, alárendelést, teljes altruizmust. Megmutatja azonban azt is, hogy az „organizmus annál tökéletesebb, annál ellenállóbb, minél inkább tagolódik szerveiben *individuálisan*“. És hogy a szervek értéke a szervezet számára annál inkább emelkedik, minél sajátosabb, sőt egyedülvalóbb a szervnek működése. „A *történeti Ének* elvesztik másokkal azonos, dogmatikus, törvényes jellegüket, maguk is átlelkesített individuális képletekké lesznek, amelyek végezetül az emberiség organizmusának, Isten országának szolgálnak szerv gyanánt“.¹⁹

A társadalom egyes körei között fennálló és a történeti életben jelentkező ellentétek csakis a személyiség álláspontján szüntethetők meg. Egyik, még teológiai tanár korában tartott beszédében (A nemzetiségi kérdésről, 1890.) éppen azt mutatja ki, hogy hogyan oldódnak egy magasabb eszme — az „egyénség elve“ — szempontjából tekintve magasabb harmóniába azok az ellentétek, amelyeket a történeti élet a nemzetiségi kérdés területén kifejlesztett.²⁰ Igen szemléletes itt a közösségi kör alacsonyabb, tehát „érzéki“ fokának, az önző elkülönülés álláspontjának leírása. „... etnikus álláspontra süllyed vissza s önmaga nemzetisége igaz érdekei, sőt élete ellen tör“ — a nemzetiség mint kollektívum, — „ha saját nyelvén kívül másét nem akarja elismerni, ha a kölcsönhatás e közegeinek megvetése által, önzően elkülöníti önmagát, ha tradícióinak gyűjtésénél ignorálja az emberiség közös fejlődésének a maga nemzetiségében is fellelhető útjait; ha erkölcsi és szokásaihoz való ragaszkodása mellett megfélekedzik arról, hogy hivatása a közös művelődés vívmányai mellett nem az ősinek hű megőrzése, hanem a haladás tényeinek a nemzetiségben élő szellem szerint való sajátos átalakítása, ha nemzetiségéhez ragaszkodva, gyűlöli a más nemzetiséget, s ha végre nemzetiségének kulturális munkáját minden másnak kizárásával csak maga akarja művelni, s élvezni“. A kereszténység elvének szempontja alá helyezve ezt a kérdést, csak annak belátása segíthet, hogy a nemzetiségek nincsenek másra hivatva, mint arra, hogy Isten országát e földön éppen a maguk sajátosságának ereje által megvalósításra segítsék. Ezt a közös feladatot pedig a nemzetiség,

„az emberiséget képviselő egyéniségek“ egyike csak úgy oldhatja meg, hogyha lemond törekvéseinek abszolutisztikus jellegről. A nemzetiségek hivatásuknak csak úgy felelhetnek meg, ha „természetükkel és történeti fejlődésükkel adott egyéniségüket minél intenzívebben, minél következetesebben kifejtik, de mindig annak tudatában, hogy ők is az egész emberiségnek szervei s így egyéni meghatároztatásukat csakis a testvérmzetiségekkel való építő kölcsönhatásban s így a közös fejlődés szellemé által áthatva, sajátosan érvényesíteni vannak hivatva“.

7. A történeti Ének benső kialakulásában így tehát szintén csak két fok állapítható meg; ugyanúgy, mint az egyes kifejlődésében. Az alsó a differenciálatlan „érzéki“ fok, az abszolutizmus foka, amely önzésében a másnak, a sajátosnak elismerése elől elzárkózik és a „szeretet elvének erejében“ kialakult magasabb fok, amely az individualitás feltétlen elismerésének ereje által kapcsolódik az egészbe. Dogmatikus természetű, vagyis „megmerevült történeti Ének önmagukban ellenmondásosak. ... A történeti Én tehát nemcsak, hogy nem kívánja az egyéniségnek, az egyéni erőknek elnyomását, hanem fejlődésének magasabb fokozata arányában éppen ezen egyéni erőket, mint a kölcsönhatás tényezőit, lényege szerint követeli“.²¹ A nagy szervezet, az egész kialakulása szempontjából ennél fogva minden éniségnél csak a személyiség foka lehet az értékességben létező; bármely szervnek önző, egyoldalúan csak önmagát értékelő, érzéki foka azért alsóbbrendű, mert a végső világtrend kialakulásának áll útjában. Az egymásmellettiség atomisztikus rendjét csak olyan irányú fejlődés szervezi egységgé, amely által minden éniség a maga individuálissá differenciáltsága következtében lesz nélkülözhetetlen tagja, feltétlenül szükséges — tehát értékes — szerve a „fölötte“ állónak s általa az egésznek.

Ennek, a személyiség kifejlődésének analógiájára elgondolt „magasabb fokozat“ felé való haladásnak összefoglaló rajzát találjuk meg egyik értekezésében. Ott az „erkölcsi testületek“ kialakulását a következőképpen írja le: „A család teste minden egyes tagjában differenciálódik s annál értékesebb, annál magasabb fokú a család élete, minél különbözőbbek tehetőség, munkakör tekintetében a családnak, a háznak egyes tagjai, egyes szervei. S így vagyunk a hazával is, a nemzetállam tes-

tével. Államunk minél inkább lesz kulturállammá, annál inkább szervezi ezen kulturnemzetek géniusza a társadalmat egyénileg s annál kevésbé tud még itt sem megállapodni, hanem kívánja azt, hogy az egyéniesült társadalmi körökön belül is egyéniesüljön a társadalom minden egyese s így szolgálja a társadalom szelleme által tételezett jobb Énjével a társadalomnak s így nemzetnek érdekét. De az államnál sem állapodhatunk meg: minden egyes állam az emberiségnek egyéniesült szerve, amely csak addig értékes a nemzetek respublikájában, míg az általános emberi kulturális fejlődést egészen sajátosan szolgálja. ... De végre még az emberiség is egy magasabb kulturkörnek, az universum szellemének egy sajátos szerve, amelyben ez univerzális, az abszolút, mindeneket — le egészen az egészig átható szellem organizálódik“. ¹⁴

Ezek a történeti Ének a fölfelé haladás útjában egymásból fejlődnek ki. Közülük természetesen a család „a közösség összejtje“. „Minden család egy-egy erkölcsi személy, amelynek megvan a feje, papja, királya, bírója az atyában, az egész testet rendező és tápláló szíve az anyában; melynek lelkét értő irányzatában képviseli a családi *tradíció*, erkölcsi, gyakorlati, vagyis érvényesítő irányzatában a családi *szokás*; értelmi vagy értékelő irányzatában az *otthonnak* sajátos érzése“. ²² Ebből az összejtől fejlődnek ki a történeti Ének. Ugyanis valamint az egyes ember, úgy a történeti hatalom is evolválva differenciálódik, gazdagodik, értékesebbé válik. ... A többi történeti hatalmak csak a családban levő tényezők és kulturkincsek explicációi“. Mert „mindaz, ami a felsőbb fokú történeti hatalomban van — meg van az alsóbb fokúban is —, csak hogy az alsóbban implicite, míg a felsőbben explicite, tehát sokkal világosabban, fejlettebben“. ¹² Az állandó differenciálódással együtt jár az integrálódás is. Az állandó fejlődésnek útja ugyanis az, hogy a „családok egyesüléséből megalakul a törzs, a nemzetség, állandó lakhellyel a község, ezek egyesüléséből *egy* nyelvvel a nemzetiség, *egy* vallással a vallási felekezet, nagyobb területen kifelé önállósulva, befelé szervezve a *nemzetállam*, illetőleg az egyház“. ¹⁷ Mindezek eredménye a legfelsőbb organizmus teljes kialakulása: „A családok a községnek, ezek az államnak, az államok végre az emberiségnek válnak szerveivé s ezekkel mi is, mint amazok szervei. Így függünk össze a mindenséggel és a mindenségben ténykedő, mindeneket átható szellemmel“. ¹⁶

Ez a kifejlődés pedig nem a kauzális világrend spontaneitása, hanem a célrairányuló, szándékos egyéni akarat eredménye. A személyiség, annak közösségi érzése, „mely az egésznek erejében minden egyest sajátosságában elismer, s azt támogatni is igyekszik, mely a maga sajátosságát egészen a köz építésére ajánlja fel” — ez a szeretet érzésében fölmagasztosult egyéni, személyes akarat az az archimedesi pont, ahonnan ezt az októrvények alá rendelt világot ki lehet forgatni sarkaiból. „A személyiségnek ... *erőforrása* Isten, a mindenséget átható isteni szellem; a személyiségnek *érvényesülése* a sajátos tevékenység útján felépülő szeretetnek országa. Felépül ez ország *mibennünk*, midőn összes tehetségeink harmonikusan *sajátos hivatásunknak* teljesítésére egyesülnek; felépül a *családban*, midőn minden egyes családi tagnak egyéniségét elismerve közösen erősítjük a jónak szolgálatában álló családi szellemet; felépül a *községben*, ha annak múltját, nyelvében és vallásában megnyilatkozó lelkét, tradícióit, szokásait és értékképzeteit ismerjük s mindezeknek hatása alatt keressük a községnek azt a sajátosságát, amellyel, mint értékes szerv betaglalódik a nemzetnek, a hazának szervezetébe s e sajátosság szolgálatába helyezzük a községnek minden egyéni tényezőit; felépül a *nemzetben*, a hazában, ha hazai történetünk összehasonlító ismerete alapján felismerjük nemzetünk sajátos hivatását a nemzetek testében, azt az isteni célgondolatot, amelynek érvényesítésére hiva'ott be a történet színterére, s melynek erejében minden egyes, valamint minden egyes hazai intézmény és alkotmány nemzeti jelleget nyer, anélkül azonban, hogy mind az egyesek, mind ez intézmények és alkotmányok egészen sajátos jellegüket elvesztenék. ... Ily alapon épül fel a nemzetek egyesüléséből az emberiségnek egységesen tagolt, a köz érdekében sajátos missziót teljesítő országa, Istennek, a szeretetnek országa, amelyben nemcsak az egész, hanem ezen belül minden egyes nemzeti, közösségi, családi és egyedi egyéniség, mint személyiség megdicsőül ... A személyiség elvének győzelme az igaz humanizmusnak, Isten országának is győzelme“.²³

V. A történeti hatalmak fejlődése.

1. A kérdés ezekután az, hogy magában a történeti életben van-e, felismerhető-e ilyen, a megvalósulandó, legfőbb, egyetemes cél irányában haladó fejlődés. Vajon az emberiség története Isten országa megvalósulásának útján halad-e? Megkülönböztethetők-e e folyamatban a fokozatos haladásnak egyes állomásai?

Schneller szerint „az emberiség fejlődése tényleg nem egyéb, mint egyrészt a természet erői fölötti uralkodásnak intenzív és extenzív fokozása, ... s másrészt a szellemi organizmusnak minél egyénibb és a mindenséget minél inkább felölelő kifejtése s így a szeretet végtelen országának megvalósulása“.¹ Egészen természetes, hogy az emberiség fejlődésének az eddig elmondottak világánál csakis ez lehet az értelme. Csakis olyan irányú haladást tekinthetünk a szó igaz értelmében vett fejlődésnek, amely kifejezetten ennek az ideális célnak irányába mutat. A cél egészen világos: hogy a történeti élet értelmében hinni tudjunk, meg kell látni abban a keresztény elv, a szeretet elvének mindjobban valóra váló győzelmét, a személyiség álláspontja felé való fokozatos közeledést, az individuális és kollektív személyiségek kölcsönös elismerésén fölépülő szerves emberi közösség kialakulásának állandó megközelítését. Az emberiségnek a történelmi élet folyamán az Isten által elrendelt úton kell járnia: egyetlenegy nagy, minden részében tagolt organizmussá kell kifejlődnie.

A kérdés tehát az, hogy a történeti élet objektív szemlélete csakugyan ezt a megnyugtató képet tárja-e elénk.

Erre a kérdésre — kötelességszerűen Schneller világszemléletét tartva szem előtt — természetesen csakis az ő történeti szemlélete alapján felelhetünk meg. S ez annál könnyebb, mert ő maga több értekezésében — hol részletesebben, hol pedig csak egy-egy rövidebb megjegyzésben — ismételten foglalkozik az európai emberiség történelmének értelmezésével.²

2. Magát a történeti életet „christocentricus álláspont“-jának megfelelően két korszakra tagolja. Mivel Jézus Krisztust tartja az emberiség története középpontjának, a két — Kr. előtti és Kr. utáni — nagy korszakot egyenként úgy jellemzi, hogy

„az ő fellépését megelőző történet... reá utal s az őt követő történet a benne testté vált elvnek fokonykénti érvényesítője“.

Később még pontosabban meg kell vizsgálnunk ennek a megállapításnak jelentését. Egyelőre a Schneller adta történeti képek világánál első tekintetre a következőket látjuk.

Történeti szemléletének középponti fénye csakugyan Krisztus személyisége; az annak életében és tanításában megnyilatkozó egyetemes jelentőségű elv: a keresztény szeretet elve. A két korszak fejlődésének rajzában azonban ilyen egy irányba — a központ felé — mutató tendenciát első tekintetre nem látunk. A Krisztus előtti „őkor“ fejlődésében kétségtelenül vannak olyan mozzanatok, amelyek az ő személyisége által ki nyilatkoztatott egyetemes szervező elv fel-feltünetedezését igazolják. Jellemző jegye azonban ennek a korszaknak az érzéki, majd történeti éniségek kialakulása és ez utóbbiaknak feltétlen uralma. A Krisztus utáni „újkor“ rajzában pedig — egészen a jelenkorig — a legkiemelkedőbb vonás, a Krisztusban tudatossá vált egyéni valóság küzdelme a történeti hatalmakkal.

Az emberiség történetének legkorábbi korszaka az, „ahol az ember a létért való küzdelmében még énisége tudatára sem emelkedett, ahol a szellem a környező hatalmak befolyása alatt még teljesen el van nyomva. ... Meg van ugyan az emberi alak, mintegy a lehető ember; de a valóságos ember még nem létezik“. Az emberiség eme korai gyermekkora nagyon régi időkbe kell, hogy essék, mert az a kor, amikor az ember „ezen bensőleg ellentmondásos s ezért is kétes álláspont fölé a szellem *énisége* alapján küzd fel magát“, még mindig a primitív társadalmi élet korszaka. Ezt az éniséget ugyanis, mely „kezdetben *érzékileg* van meghatározva — tehát az érzéki éniség álláspontját — „a természeti vadságban élő halász- és vadász népek, az emberiség e gyermekei, fetischistikus és schamanistikus gondolkodásukkal képviselik“.

Azonban hosszabb ideig ebben az állapotban sem maradhatott meg az emberiség. Az érzéki ember, aki „véletlen és önkényes jellegű, s aki „a társadalmat vagy nem ismeri, vagy el nem ismeri“, csak viszonylagosan rövid ideig tarthatta fel álláspontját. „Már a *fetischista* érezte, hogy *önmagában nem elégséges*, bár még Istenét is csakis személyére szorítkozó *önző* országának szolgájává kívánta tenni. A *schamanista* — pedig —

az ő szűk országán kívül egy láthatatlan országot oly láthatatlan hatalmakkal ismert el, amelyek az ő szűk országát, az ő kívánságait meg-meg zavarják ... Az egyedi abszolutizmus szűk országa legalább ily megzavartatás esetén máris tágul; a *schaman egy nálánál hatalmasabb elismert tekintély parancsának, rendelkezésének veti magát alá; s így legalább időnként altruisztikus rugót követ*".

Mind tarthatatlanabbá válik tehát az érzékiség önző álláspontja s rövidesen bekövetkezik a történeti éniségek kialakulásának, vele együtt azonban azok abszolutizmusának kora is. A „kalandos kor“, a „kalandos vándor kor“, a „nomadizmus“ történeti korszaka az, amelyben ez a jelentős változás beáll. „... a kalandos kor vezérének feltétlen tekintélye képezi az átmenetet a patriarchalizmus korára, amikor ugyanis a vezér tekintélye rászállott a nomadizálók fejére, a hőstől az ösre, ki tekintélyével s még halála után is az ösök kultusza által határozott és állandó alakot adott a család szervezetének s így az egyest érzéki természetével egy történeti hatalom hatalmi körébe helyezte“. Így „a kalandos kor állandósítja a vezér személyiségében e feltétlen tekintélyt s így az altruisztikus rugót“. „A nomadizmus — pedig — egyrészt a tagolt családi élettel, a társadalmi élet ezen termő és gazdag össejtjével, a családi szokásban és tradícióban a család fölött folyton örökdő és uralkodó atyai szellemi hatalommal; és másrészt a természetnek embe-riesítésével és a természeti hatalomnak etizálásával áldotta meg az emberiséget“.*)

Mindezzel „az egyes ... magában elveszti értékét; értékes csak annyiban, amennyiben a család tradíciójának, szokásainak, érzeteinek részese, amennyiben magát ezen családi szellem örének, a családfőnek feltétlenül aláveti. A *történeti hatalom szelleme*, amint az a család, a társadalom ezen össejtje alapján a község, a nemzetiség, a nemzet, az állam, az egyház,

*) Egy helyt (2:62.) a történeti éniség első fokozatának azt az álláspontot jelöli meg, ahol „a család képezi az embernek énjét“. A családok törzsekké egyesülését, majd a nemzetek és államok kialakulását későbbi fejlődés eredményének mondja. Másutt: a földművelés a családi ént a törzsi „én-en át nemzeti énné tágítja“. Ez a természetes történeti folyamat azonban a nagyvonalú fejlődés szempontjából kevésbé fontos; másrészt pedig tudjuk azt, hogy a nagyobb körök kialakulása magában még nem jelent a szervezethez viszonyított magasabb fejlődési fokot.

a társadalmi osztályok stb. szervezeteiben nagyra nőtt: a történeti hatalom szelleme ezen *történeti éniségek* álláspontján egyesegyedül értékes“.

Ebben a tekintetben, a történeti éniségek emez alsóbbrendű, abszolutisztikus fokának jelentkezésénél és kizárólagos uralmánál több a következő, immár történeti korokban sem állapítható meg. „A társas élet annak szentélyéből, a családból kiindulva szervezkedik; a különféle életviszonyok önmagukban értékesekké válnak s értékviszonyaik alapján egymásmellé és alá rendeztetnek. ... s így az egyes embertől függetlenül megalkul egy életrend, egy objektív világ, mely önmagában bírja létét, de értékét is. Ezért is viszont az egyes önmagában hovatovább értéknélkülivé válik, sőt léte is csak annyiban jogosult, amennyiben ezen életrenden belül a nemzet vagy egyház testében feltétlenül elhelyezkedik, értékének foka pedig attól függ, hogy mennyiben szolgálja híven a közösségnek (nemzet, egyház) szellemét, akaratát“.

„A chinai a *családi* elvet történeti nagy jelentőségében elismeri, de midőn a családi elv alapján kívánja ... az oly nagy államot kulturájával együtt szervezni, megfelelkezik arról, hogy a családi elv tágitása annak sajátos benső jellegét veszélyezteti s hogy másrészt a családi tradíciónak és szokásnak, valamint a családi érzetnek kodifikálása megakadályozza az önérzetnek, az egyéniségnek s így az egyesnek önénvényesülését“. Tehát: az elismert történeti éniség, éppúgy, mint az érzéki állásponton levő individuum két irányban tör kizárólagosságra: nem ismeri el az egyént a maga sajátos megalkotottságában, illetőleg azt teljesen alárendeli saját céljainak, másrészt pedig tagadja, illetőleg nem ismeri fel a többi kollektív formának létezését és érvényességét. Csak a maga szervezetlen elzárkózottságában akar élni.

„A perzsa a történeti éniség álláspontján »a tiszta érzület, az igaz szó és a nemes tett« jelszavával indul ugyan hódító útra, s volt is ez igékben erő a hódításra, de nem a megtartásra; nem, mert a meghódított nemzetek egyéniségét ez álláspont el nem ismerte, az egyénileg tagolt kulturumkát meg nem becsülte“. Egyiptomban „az egyes csakis tipikus kasztszerű és törvényszerű voltában jutott elismerésre. A zsidó nép felemelkedett ugyan Isten szentségének eszméjére“, de küldetésének

tudata nem engedte meg, hogy felemelkedjék „azon magasztos gondolatig, hogy Isten minden nép ura“. S hasonló kizárólagosságra tör a történeti hatalom az ókor két legnagyobb népénél, a görögöknél és a rómaiaknál. Amaz nem érezte testvéreinek a nyomorultat, az elnyomott rabszolgát, sőt még az idegen barbárt sem, s nem engedte meg még azt sem, „hogy az egyes a maga egyéniségében necsak érezhesse, hanem bűnhődés nélkül vallhassa az ő benne ténykedő daimoniont“. Emez pedig, bár elismerte a más nemzetek egyéniségét is, elismerése azonban önző volt: „Róma nagyságával szemben minden csak az esz-köz színvonalára süllyedt alá“.

E mellett azonban vannak jelenségek az ókori népeknél, amelyek mint fel-feltűnő megvilágosodások mintegy több-kevesebb tudatossággal jelentkező előkészítői a krisztusi küldetésnek. Egy-egy megnyilatkozásban a fetisista és samanista is át-töri az önzés uralmát. A földművelés korában pedig megjelenik egyrészt a világosságért való küzdelem kötelessége (perzsa vallás), másrészt „a változhatlan állandó egynek hatalmas gondolata“ kapcsolatban a sokból a változóból, a mulandóból fakadó bűn és baj fölött érzett, mindenesetre még passzív, részvétellel és könyörülettel (brahmanizmus és buddhizmus); majd pedig az egyiptomiak ezoterikus vallásában az egynek képzele tisztán is, „mint mindennek s így a soknak, a változónak is tulajdonképpen lényege s ez által annak teremtetője és fenntartója...“ Ugyanígy az isteni szellem megmutatkozásának meg-személyesítői a zsidóság prófétái is. Népük nemzeti elfogult-ságának önző korlátain az ő lelkiük emelkedik túl „azon ma-gasztos gondolatig, hogy Isten minden nép ura, ki ígéreteit s törvényeit nem kötáblára, hanem minden ember szívébe véste, s hogy ezért is az egyes és Isten közötti viszony nem szorul közvetítésre“. A görög szellem világában többek közt az orphi-kusok „mélységes gondolatvilága... Heraklitnak az egységen belül való kölcsönhatás elvén nyugvó egységes világnézete... Aischylos mély eticizmusa, Sokratesnek... egyéni jellegű Dai-monionja..., Plato, ideális túlnanja“ győzedelmeskedik amaz esztetikai világfelfogáson. A római „önző mutatós nemzeti esz-mény mellett“ pedig éppen a császári abszolutizmus idején ér-vényesül egy ezzel ellenkező irányzat... Számosan... a ke-letről, egyenesen Judeából várták a bűn és baj fölött győzedel-

meskedő messiást; s ismét mások egyenesen Istentől várják a valódi világállam egységes szervezését“.

3. Végre azután egyetlen egyszer, egyetlen egy nagy, isteni küldetésű személyiség életében és tanában eljön a beteljesedés: valóra válik benne az eddig felmerült s állandóan kísértő ellentéteket megszüntető magasabb elv. Krisztus fenségesen keresztény élete és tanítása jelenti egyrészt az egyéniség értékének feltétlen elismerését, másrészt pedig a család törzsi, vagy nemzeti elfogultságon való felülemelkedést; tehát az individualizáló és organizáló elvnek a tiszta éniség fokára emelő győzedelmét. Krisztusnak „Istenhez való viszonyában gyökerezik épp úgy az individualizmus, valamint az universalizmus, s így tehát a szerves egész elvének feltétlen követelménye“. „Krisztus személyiségével és életével lépett be az etikai fejlődésbe a szerves egészen belül érvényesülő egyéniség elve, mint feltétlen értékű“; a „szeretet végtelen országának elve Krisztus személyiségében lépett a világtörténelembe“.

Tanításában nem állapodik meg a történeti individualitások elismerésénél, isteni értékesítésénél. „Minden egyes állam, minden egyes nemzet az emberiségnek, Isten országának egy sajátos szervé, s isteni végtelen értékét csak addig és annyiban tartja meg, míg és amennyiben az emberiség ily sajátos organumaként ténykedik. Egy a cél: a szeretet országának megvalósítása, s egy az eszköz: a szeretetnek érvényesítése. Ismerje el minden egyes nemzet a más nemzet sajátosságában annak feltétlen értékét s szolgálja minden egyes nemzet e sajátosságával a közös etikai, szociális, intellektuális és művészeti kulturkincs gyarapítását s ezzel kölcsönösen egymást is. Az emberiség, az elvont ember iránti szeretet, s ezzel szemben teljesítendő kötelesség csak akkor nem hazugság, csak akkor nem a konkrét kötelesség elmulasztásának nagyhangzúsú névvel való elfödése, ha az az egyes, ha az minden ember szeretetén alapul. Ezen egyes embert szeretette Krisztus, minden egyes emberben Isten gyermekét s ezzel feltétlen értékűt látott; mert mindenki arra van hivatva, hogy a személyisége alapjául szolgáló isteni célgondolatát sajátos hivatásában valósítsa meg. Sajátos-e hivatás, de isteni csak akkor lesz, ha az egyes az egésznek szerves tagja; ha beletaglalódik engedelmesen a családi émbé, ha családi élete nem szigeteli őt el a törzsetől, nemzetétől,.

s ha hazafiúi érzete nem ellenkezik az általános, emberies érzelmekkel, s ha végre mindezeket át boldogan megnyugodhatik Istenben“.

Ezt a nagy és jelentős fordulópontot az emberiség életében azonban nem követte nyomon a történeti életnek döntő fordulata. Kétségtelen: Krisztus megjelenésével, fenséges életének tragikus küzdelmében tudatossá lett mindaz, ami felé az ókor egyes jobb szellemei áhítoztak; s így az is tény, hogy az új eszme az európai szellemi élet fejlődésében tovább élt, és ismételtén fölmerült. „Krisztus központi jelentősége az etikára“ — s az egész emberiség történeti fejlődésére — „nézve abban áll, hogy az ő személyiségével és életével lépett be az etikai fejlődésbe a szerves egészen belül érvényesülő *egyéni*ség elve, mint feltétlen értékű. Ezen elvet szolgálta a renaissance idejében nevezetesen Luther és a francia forradalom idejében Pestalozzi, Fichte, Schleiermacher“.

Az eszme tehát, amely ott kísértett már az ókor egyes kiválóbb nagy szellemeinél is, az újkorban is — immár tudatossá váltan — állandóan visszatér a nagy egyéniségek állásfoglalásában.

Maga a történeti élet menete azonban semmi egyebet nem mutat, mint a szélső individualizmus folytonosan megismétlődő küzdelmét a szélső és egyeduradalomra törő közösségi szellemmel. Schneller történeti szemléletének világánál az ókorral szemben talán az egyetlen döntően új mozzanat itt az, hogy éppen Krisztus életformájában vált végzetesen meggyőződéssé az egyén elpusztíthatatlan sajátos értékességében való hit, s így a küzdelem az eddigieknél tudatosabbá és állandóan visszatérővé lett.

4. Az új eszme küzdelme nehéz volt mindjárt az „újkor“ elején. Az egész régi világgal állt szemben s „kezdetben idegenkedve attól, szűk, meleg körbe húzódik vissza; majd később a szellem erejében bátran felveszi e világgal a küzdelmet s ennek sikere érdekében használja ennek fegyverét. E fegyverek révén s nemkülönben a régi világnézetben rejlő tehetetlenségi erőnél fogva bevonult e körbe is a régi világ. Azonosítva ez alapon önmagát Isten országával, megalkotta ugyan providenciális módon a történeti éniségek legbámulatosabb és leginkább imponáló alkotását; de természete szerint nem ismerhette el sem

a többi történeti hatalmak, s még kevésbé az egyes egyének sajátosságának értékét, s e sajátosság érvényesülhetésének jogosultságát...“ Később is „csak a nemzeti alapon nyugvó államok egyénisége szabadult fel tényleg, de nem az egyes egyén; mivel az államabszolutizmus . . . elnyomta az egyéniség érvényesülését még a nemzeti téren is“.

Ime a középkor és a kezdődő újkor történetfilozófiai mérlege: a közösségi formák önkénye, amelyen nem segített sem a renaissance, „az egyéni erők általános felszabadulásának“ — rövid — „tavasza“, sem pedig Luther reformációja.

Ugyanilyen képet mutat a francia forradalommal kezdődő újabb fejlődés is. „Az önmagára álló ész, a lelkiismeretes munkán érlelt polgári önérzet, a nép souverainitásának még a trónról is proklamált elve (Nagy Frigyes) a társadalomnak és az egyénnek felszabadítását követelte“. S mégis — mint ezt az idézett helyen kifejti — „nem ez“ — t. i. francia forradalom — „nyitotta meg az újkort, hanem ez fejezte be a középkorban is az egyessel szemben érvényesülő történeti éniség korszakát, nevezetesen az által, hogy a történeti éniség álláspontját az általánosítás által tarthatatlanságában tüntette fel és azután ténylei által maga is bebizonyítja saját eszméinek abszurditását“. Tagadta ugyanis minden történeti én jogosultságát az emberiség énjének hirdetésével kapcsolatos kozmopolita morál hangoztatása által. „Az aposztrofált emberiség nevében felforgatták ez eszmék éppen azt, a mi az igazi emberi fejlődésnek alapja és célja. A természetben fokozatosan mindinkább érvényesülő egyéniesülés (differenciálódás) elve éppen az emberben, az ember egyéni fejlődésében, egyéni jellegében s ennek megfelelő egyéni jogaiban és kötelezettségeiben jutott legtisztább érvényesülésre; s ime éppen ezt tagadja az egyenlőség elve“.

A történeti áttekintéseket a polgári társadalom kialakulásának képe és a jelen szocialisztikus áramlatainak rajza zárja le. A világháborúval végződő korszak történeti jelentőségű megmozdulásai a jogait mind hangosabban követelő egyén és a történelmileg kifejlődött kollektív alakulatok közötti küzdelem jegyében folynak le. „A munkás a természetnek jogára s vele szemben a társadalom a történet jogára hivatkozik. Az ember öncél, nem lehet csak másnak, embertársainak eszköze... A történeti hatalmakat képviselő társadalom ellenben annak tu-

datában, hogy a létező vagyonhoz, az általa híven megőrzött kulturkincshez történeti joga van, e követelésben merényletet lát a történeti jog, őseinek kegyelettel őrzött emléke ellen... Az internacionális munkások szövetsége és a történeti jog alapján álló nemzetvédő társadalom áll ellenségként egymással szemben“.

5. Első tekintetre meglepő, hogy ezeknek a történeti áttekintéseknek sora Schnellernél mindenütt erősen bizakodó optimizmusban csendül ki. Már teológiai tanár korában (1886) is „örömmel látja, hogy miképpen fejlődik a jogállam mindinkább kulturállammá, a jogtudomány szociológiává, de mindebben újra annak kezességét látja, hogy lassan bár, de mégis közeledik azon korszak, a melyben minden egyes a maga sajátosságában elismerve — alkalmat talál arra, hogy ép ezen sajátosságát egy szerves egészen belül érvényesítse, önmaga boldogítására, a közösség építésére“.⁸ S ez a bizalom később sem rendül meg benne. 1912-ben úgy látja, hogy „az egyéniség természetes általános emberi jogainak internacionális elszánt küzdői“, a szocialisták, és a történeti hatalmaknak, a létező társadalomnak nemzeti lelkes védői közötti „ellentét immár élet veszti“. A szocialista munkás lassanként ráeszmél a történeti hatalmakban felhalmozott „szellemi kincs“-re, az állam pedig „a szociális szellem által életet nyer, élő lényvé, lelkesített, társadalmában és intézményeiben szervezett, szerveiben, egységeiben végtelenül differenciált és mégis egységes állammá fejlődik. Így egy magasabb egységben, a jövőnek a szociális szellem által egységesített államában le van győzve az egyéni és történeti hatalmak ellentéte s megoldva a mai kort foglalkoztató, azt jellemzően meghatározó szociális probléma“.

Meglepő ez a jövőben bizakodó hit különösen azért, mert úgy látjuk, hogy éppen a Schneller által közölt fejlődésrajz mond ellene. Hiszen a fejlődés egyetlen elismert céljának, az egyénileg szervezett eljövendő egységnek szempontjából nem tekinthető fejlődésnek az érzéki, majd történeti éniségek egyszerű, a maguk primitív, szervezetlen, mert önző és öncélúságra törő voltában való megjelenése. „A fejlődő, tehát igazán történeti szervezet — ugyanis — éppen fejlődése foka arányában kívánja mindinkább ható tényezőinek azon sajátos munkásságát, melyet csak ezek egyenként, más által nem pótolható mó-

don, az egészre nézve tehát feltétlen értékkel végeznek".⁴ Eltekintve ugyanis attól, hogy — amint láttuk — az egyéni és utána a kollektív éniségek egymást követő történeti megjelenése már a kezdetleges műveltségű népek korára esik, s az ezután következő fejlődés nem a jelzett szerveződés, szerv-szervezetté alakulás irányában halad, különösen az mond ellene a tulajdonképpeni fejlődésben való hitnek, hogy a következő korok, az európai emberiség írott történetének egész kora, távolról sem a Krisztusban „testté vált elvnek fokonzkenti érvényesítése“, hanem csak a két szembenálló hatalomnak egymással folytatott, újból és újból megismétlődő, soha el nem dőlő szélmalomharca. Legtöbbször a közösségi formák fejletlen alakjának harcoss szembenállása az érvényesülésre törő egyéni erőkkkel.

Nem valószínű tehát, hogy Schneller az emberiség Istenelrendelte jobb jövőjében való zavartalan hitét ezekből a kópékből meríthette volna. Neki is látnia kellett azt, hogy a fejlődésnek útja magában nem visz a cél felé. És látta is.

6. Gondolkodása — mint tudjuk — semmiképpen sem volt a kauzális világrend egyoldalúságában elfogódva, s így nem hihette azt, hogy maga a történeti élet okviszonyokon nyugvó fejlődésrendje elhozhatja a kívánt és szükséges megváltást. Szerinte a mindenség s vele együtt az emberiség történeti életében egy magasabb vezető szellemnek, Istennek célok szerint vezető elve érvényesül. Isten az, aki „mindeneket áthat, mindeneket a fejlődés útján célhoz vezet. „Ő az, „aki az universum fenntartása és fejlődése érdekében felhasználva a természeti tényezőket, megteremti a szükséges szerveket, végre az egyes egyént is...“ Az isteni szellem „az egésznek érdekeit szem előtt tartva“ használja fel „a földben, a talajban, a szülőkhben létező anyagi és szellemi tényezőket egy sajátos lény teremtésére“. Az isteni eleve elrendelés jelöli ki tehát a mindenség fejlődésének célját, s ő teremti meg egyúttal a célt szolgáló eszközök rendszerét is. Nemcsak az egyén, hanem az egész mindenség, annak minden egyes szerve „Istentől praedestinált feladattal van felruházva“.⁵

Az emberiség története tehát nem magára hagyott erőnek játéka; nemcsak kauzális sorokban lefolyó történés, hanem annál sokkal több: egy benső teleológia irányította folytonos,

cél felé haladó kialakulás. A történeti életben megnyilatkozó eleve elrendelés pedig, — s erre éppen a történeti képek első tekintetre félreértett jellege mutat rá, — nem jelentheti egy, a kauzális rendben elrejtett teleologiai principiumnak önmagától való érvényesülését, s így a „praedestináció“-ban való hit nem a tétlen, a történés spontaneitásába belenyugvó, minden személyes aktivitást megbénító fatalizmus optimizmusa, amely mindent a jószándékkal vezető isteni szellemnek a teremtés óta tevékeny beavatkozására bíz, hanem annak éppen ellenkezője. Az eleve elrendelés igazi értelmét csak az fogja fel, aki Schnellerrel együtt a történelemben „a végtelen szellemnek az emberiség számára berendezett nevelő intézeté“-t³ látja. Ha ugyanis Isten országának megvalósítása szempontjából tekintjük át a történelmet, akkor látnunk kell azt, „hogyan az emberiség egész múltja *nevelés* ezen eszme felé“. A történet valóban az isteni cél megvalósítása felé vezető út, de csak annyiban, amennyiben a mindeneket a cél irányában nevelő és vezető szellem benne és általa mutatja meg a szeretet országa megvalósításának módját.

A jövőben való törhetetlen bizalmunknak alapja annak meglátása, hogy mindenben s így az emberiség történetében is az isteni szellem nevelő szándéka nyilatkozik meg. Az a tevékeny nevelő akarat, amely az ókor népeinek jobbjában is megnyilatkoztatta már a szellem birodalmának ideális valóságát s amely Krisztusban a maga teljességében hívta életre a személyiség principiumában eleven és tevékeny szervező elvet. Igenis az isteni célrendelet a teremtés aktusától fogva állandóan tevékeny az emberiség történetében. Nem hagyja magára a dolgok fejlődő rendjét. Beavatkozása azonban nem egyoldalú, a fejlődés folyamatát egyedül irányító aktivitás. „A végtelen szellem az emberiség geniusainak szelleméhez viszonyulva, eme geniusokban a létező történeti feltételezettségnek megfelelő *eszméket* kelt, eszméket, melyek korszakokat alkotva, a történeti alapokat felhasználják s azok fölött uralkodnak s új, eddig ily összeköttetésben nem látott alakulatokat létesítenek“.³

Isten szellemének állandó megnyilatkozása nem a fejlődés útjába való önkényes beleavatkozás, hanem állandó s örökös visszatérő megmutatása annak, hogy mily úton kell haladnunk. A történeti élet szemlélete azért tölthet el bennünket bizalommal a jövő iránt, mert benne és általa mutatja meg a mindene-

ket szervező és vezető szellem azt, hogy milyen úton *kell* haladnunk, ha a szándékolt célt el akarjuk érni. Benne az isteni szellem vezető parancsa nyilatkozik meg.

Magában a kauzális világrendben s így a történeti életben csak a célrarendeltség lehetőségei vannak meg. Az isteni szellem állandóan csak szükséges lehetőségeit teremti meg annak, hogy a világegyetem s vele az emberi élet egyetlen végső célja beteljesedjék. Ehhez azonban nem elegendő ennek a megindító és irányító legfelsőbb rendű akaratnak tevékeny jelenléte. Szükséges hozzá egy, a vezető szellem jótékony irányítását felismerő, megértő, a szellem akaratát magáévá tevő és bennünk az emberi szellemben is állandóan tevékeny aktivitás eleven ereje is.

Erre a teremtő és vezető szellem akaratával egyirányú emberi szellemiségre nevel bennünket a történeti élet ismerete. A történeti élet szemlélete azért nyugtat meg bennünket, azért emeli fel szellemünket a fejlődésben való törhetetlen hitre, mert tanulmányozása által megvilágosodott előttünk az isteni szándék kitűzte cél és megerősödött bennünk a fejlődést biztosító akarat.

Az emberiség élete távol van attól, hogy az érvényesülésre törő, önmagában feltétlenül értékes egyén szervesen beletaglalódjék az egységesen tagolt szervezetbe. „Az eddigi fejlődés, az érzékiség fölött győzedelmeskedő történeti hatalom törvényével csakis nevelő emez ígére; s a további fejlődés nem egyéb, mint emez új elvnek” — t. i. a Krisztus személyiségében megvalósultnak — „érvényesülése”. Ez az isteni elv pedig csak „végetlen úton, végetlen haladásban áthatva a mindenséget, asszimilálva a világot, valósulhat meg”. Hiszen „minél értékeesebb, minél fönségesebb, minél inkább végtelen értékű valamely elv, annál hosszabb, annál végtelenebb megvalósulásának útja”.¹

Botorság volna tehát a közeli megvalósulás reménytelen-ségéből fakadó pesszimizmussal nézni a multat és a jelent s látni a jövőndőt. Viszont azonban balgaság s az isteni szándéknak teljes félreértése volna az is, ha a legfelsőbb akarat önmagától való beteljesedése hitében ölbe tennők kezünket. A történeti élet által Isten éppen arra nevel bennünket, hogy tegyük magunkévá a teremtés aktusában s azóta is állandóan megmutatkozó legfelsőbb célkitűzést, *akarjunk* személyiséggé válni s *akarjunk* a

kozmoszus rendből felénk hangzó paranccsal harmóniában megvalósítani a szervezett egységet, a szeretet országát. Ezt jelenti az a sokszor megismételt és már idézett parancs, amit Schneller az egyes egyéniségnek előír, hogy t. i. „beleérezze és beleélje magát az emberiség történetébe, hogy átélje“ annak fejlődését. „Ilyen módon válik az emberiség története az egyesnek átélt történetévé: Az egyes beleélése által azonosítja magát az emberiség művelődési folyamatával, benne él a műveltségi faktorokban, az emberiség műveltségi kincseiben és emez élmények és élettapasztalatok által jut el azok reális alapjainak megítéléséhez, épp úgy, mint a fejlődés tapasztalt célratörése által a humanitásnak, Istennek országához... Közben a természetes Ének (egyén) a különböző történeti Énekkel való kölcsönhatása közben felébred és megerősödik az ...Isten által teremtetett intelligibilis, vagy jobb Én, megérzi eme kölcsönhatás alatt sajátos értékét és arra a tiszta belátásra és hatásban erős meggyőződésre ébred, hogy mint egészen sajátos isteni célgondolat hordozója arra van hivatva, hogy az immár appericiált empirikus Énjével ebben a kulturális folyamatban közreműköd-jék“.⁷

A történeti élettel való eme legbensőbb érintkezés nevel tehát személyiséggé bennünket, még pedig azért, hogy benne éppen az Isten elrendelte úton járó személyiség egyedüli megváltó ereje válik kétségtelenné. „Személyiségek nevéhez és művéhez van — ugyanis — kötve minden haladás, minden történeti korszak megkezdése. ... Kong-fu-tse, Buddha, a kegyes és bölcs próféták Izraelben és Görögországban és a martírok hosszú sora le egész a jelenig személyiségükkel amaz isteni teremtető erő mellett tanúskodnak, mely mint jobb énjük, benső szükségyszerűséggel s ezért is szabadon vitte eszméik lelkesült hirdetésére és isteni célgondolatjuk elérésére...“¹ A történeti élet igaz ismeretén, annak átélésén alapuló optimizmus tehát a a személyiség istenáldotta alkotó erejében tevékeny s a fejlődés munkájában részesedni akaró bizalom: a munkás tetterő elkötelezettsége és ennél fogva hite, törekvése végső eredményében. A szó legmélyebb értelmében megvilágosodott nevelési, nevelésre kötelező parancs.

7. Ez a nevelési parancs, a személyiséggé válás, a személyiségre nevelés kategorikus imperativusza a mindenség és a történeti élet legmélyebb átéléséből, az igazi valóság megértés-

ből hangzik felénk. A történeti élet tanulmányozása által vált világossá előttünk, hogy a személyiségre nevelés az isteni szellem mindenséget teremtő és állandóan vezető gondolata. Az a legfelsőbb szellemtől eredő entelecheia, amely mint szervező akarat van jelen a mindenség és az emberiség történetének egész folyamán, semmi egyéb, mint a célgondolat megvalósításán munkáló nevelő szándék. Mivel így a valóság ontológiai létezését ez a kifejezetten nevelő szándék igazolja: minden Isten akaratánál fogva azért *van*, hogy a végső szervezett egység Isten állandó nevelő beavatkozása által kialakuljon, tehát *legyen; maga a nevelés ténye a dolgok ontológiai rendjében benne levő metafizikai valóság.*

Ez a valóság azonban egyúttal szükségességet is jelent; a nevelés elengedhetetlen feltétele annak, hogy a szeretet országa valóra váljék: a világegyetem, s vele az emberiség célja csakis a nevelés által valósítható meg. A történeti életben megnyilatkozó isteni akarat azért nevel állandóan bennünket embereket, mert a teremtés végső céljának elérésére erre szükség van; *a nevelés tehát a dolgok létezésében érvényes teleológiai rendből fakadó metafizikai szükségesség is.*

Az egyetemességet vezető szellem azonban a történeti élet által nemcsak a nevelés szükségességét teszi bennünk nyilvánvalóvá. Nemcsak annak belátására tanít, hogy a dolgok fejlődő rendjében az ő általa való vezetettség szükségét belássuk, s annak szemléletével beteljük. Hanem arra, hogy ezt a szándékot, vele együtt azonban a személyiséggé nevelés kötelezettségét is belássuk és magunkévá tegyük. A szeretet országa csak úgy lesz valóvá, ha elengedhetetlen kötelességünknek érezzük azt, hogy mindannyiunkban kialakuljon a teremtés célja megvalósítását elősegítő Krisztusban megszentelt személyiség szelleme. A dolgok rendje teszi kötelességünkkel, hogy magunk is személyiséggé váljunk, egyben azonban azt is, hogy a legfelsőbb szellem parancsának engedelmeskedve, mi is megteljünk nevelői akarral. Az legyen törekvésünk, hogy személyiségekké neveljük embertársainkat. Ez által leszünk részeseivé az isteni gondolatnak, s tevékeny munkatársaivá az alkotó szándéknak. Aki tehát a valóság igazi jelentését átélte, annak rá kellett eszmélnie *a nevelés kötelességének legmélyebb, a világ rendjének értelmébe nyúló gyökereire is.*

A nevelés kötelességének vállalása tagolja be az egyént szervesen a nagy közösségbe; ez az egyetlen biztosítéka annak, hogy az isteni célgondolat valósággá lesz. De éppen, mert ez a kötelezettség az isteni szellem állandó és aktív jelenlétének átéléséből fakadt, s éppen mert az emberiség fejlődésének megismerése tárta fel előttünk ennek a legmagasabb forrásból eredő nevelő akaratnak irányt jelző, alakító hatását; *a nevelés lehetőségében való bizalmunkat is a mindenség* eleve elrendelt rendje táplálja.

Ez a világrend dönti el azonban — amint láttuk — magának a neveléstudomány elméletnek irányát is. Az a világszemlélet, amely a közösség organizmusának végső szerveztségét csak az egyéni szervek sajátos hivatásának betöltése által látja biztosított-nak, csak olyan pedagógiai elméletben nyugodhatik meg, amelyben nyoma sincsen a mindenséget alkotó valóságok közötti el-lentételeknek. *A neveléstudományi individualizmus és szocializmus szembenállását szintén a metafizikai alapvetés oldja fel* olyan szociálpedagógiai elméletben, amely egyúttal az emberi egyéniség minden jogának teljes elismerése is.

De éppen, mert a mindenség célja csak az emberi személyiség vallás-erkölcsi törekvéseinek eredményeképpen valósulhat meg, ez a teleológiai természetű világrend határozza meg a *nevelés célját* is. Az egész világ személyes jellegű, kialakítandó rendjének értelmében sajátos életet élő személyes Ének szervezete, s így a nevelés, mint az isteni szándék végrehajtója, csak úgy töltheti be rendeltetését, hogyha egyetlen céljául a *személyiség kifejlesztését* tűzi maga elé.

A mindenség megalkotottsága írja elő végezetül a *nevelés legcélravezetőbb módját* is. A történeti fejlődés ismeretéből fakadó megvilágosodás a legbiztosabb, sőt egyetlen eszköze annak, hogy a vallás-erkölcsi személyiség az egyénben kialakuljon s általa az egyetemes szerveztség megvalósuljon. A történeti élet ismertetett szemlélete érlelte meg Schnellerben azt az alapvető nevelés-módszertani gondolatot, hogy csak egy úton lehet a növendéket személyiséggé nevelni; még pedig úgy, hogy az emberiség történeti fejlődésének átélése által mintegy megismételtetjük vele a nagy alkotó szellem gondolatában nevelésünkre rendelt folyamatot.

B) A nevelés intézményes rendje.

I. A közoktatás szervei.

1. Ismerjük Schneller nevelési célfogalmát; tudjuk, hogy „minden nevelésnek *egységes* és *egyetemes* célja a *személyiség*“.¹ Azt is tudjuk, hogy ezt a formális célt, ennek a vallásosan erkölcsös egyéni valóságnak kifejlődését csakis a történeti hatalmakban meglévő kulturkincs benső átélése biztosítja: „A nevelés ... a történeti hatalmak útján való etizálása az egyéniségnek“.¹ Ennek egyenes következése az, hogy Schneller a művelődést a személyiséggé válással, a műveltséget pedig a személyiséggel azonosítja. „Művelődni annyit jelent, mint a közösségben sajátos szervként élni és a közösség, a történeti hatalom útján fejlődni, úgy hogy ezzel az egyes — mind magasabb közösség értékének hatása alá kerül. *Művelődni* tehát annyit jelent, mint a közösség létét és fejlődését beleérzés útján sajátos szervként átélni a végett, hogy azt mi is magasabb értékek erejében továbbfejlesszük. *Művelt* ember tehát az, aki a közösségben, a történeti »Én«-ben sajátos szervként él, hogy a maga részéről is magasabb értékek erejében azt fejlessze“.²

A művelődés és műveltség eme, elméleti alapvetésének megfelelő fogalma tehát szintén a történeti hatalmak, a szociális tényezők sajátos alakjának döntő szerepét hangsúlyozza a nevelésben. „A történeti hatalom, a maga szerves egységében, mint a humanitásnak, Istennek az országa a *fejlődés* szempontjából cél; de a *nevelés* szempontjából eszköz arra nézve, hogy az egyéniségben felkeltse, tudatra emelje és érvényesülésre bírja ... a jobb Ént ...“³ Az organizmus gondolatával kapcsolatos kölcsönhatás ténye követeli az egyénnek ezt a szociális hatalmak által való és a cél irányába rendelt áthatottságát. „Az egyes egyénné ... csakis természeti és történeti feltételezettsége alapján válik, vagyis azáltal, hogy ezen egyes az ő korában, az ő környezetében, az ő nemzetében élő közös szellemet egész sajátosan fejezi ki. Ezen közös, a nyelvben, a történeti tradícióban, a nép szokásai és erkölceiben élő szellem azon természetes *talaj*, amelyből az egyén szelleme kiemelkedik s ezen közös

szellem azon *közeg*, amely által a kölcsönhatás az egyesek közt és ezen egyesek által a hatás az egészre is lehetővé válik“.⁴

Mivel tehát az egyén már eredetében a szociális hatalmak által meghatározott s mivel továbbá kifejlődését, annak irányát, de annak tartalmi meghatározóit is a történeti hatalmak determinálják, azok a nevelésnek egyetlen arra hivatott tényezői. Ami az egyéniség eredetében adott szükségszerűség, s a cél irányában felállított követelmény, ugyanaz a fejlődésre, a nevelés útjára előírt feladat is.

Az egyéni valónak a művelés útján való eme szociális meghatározottsága állítja szembe Schneller szerint a társadalmat és az abban képviselt történeti hatalmat korának egyik mozgató eszméjével, a szocializmussal s ebben „az egyessel, ki az egyenlőség jelszavával döngeti a történeti hatalmak szilárd várainak kapuját“.⁵ Két irány áll egymással szemben; a szocializmus, „mely a negyedik rendet képviseli, azt az individuumot, amelyet a társadalom, nevezetesen a bourgeois lenyűgözött, önérzetében el nem ismert s mint eszközt, csak mint eszközt felhasznál“; s a történeti hatalmakat képviselő társadalom, amely viszont „annak tudatában, hogy az általa híven megőrzött kulturkincshez történeti joga van e követelésben mérényletet lát a történeti jog, őseinek kegyelettel őrzött emléke ellen“.⁵ A szocialisták Rousseau nevelési ideálját elevenítik fel, azt a pedagógiai álláspontot, amelyet Schneller korában Ellen Key képviselt nagy hatással. Mind a kettő a gyermek egyéniségének feltétlen értékeléséből indul ki s azt tartja, hogy ki kell ragadni az egyest a történelmi hatalmak köréből. Nem az „a kérdés, hogy a szülők, a nevelők mit akarnak, hanem egyedül az, hogy a gyermek az ő egyénisége szerint mit akar“.⁵ A szülők tiszteleténél fontosabbnak tartják a gyermek tiszteletét, a szülők jogánál a gyermek jogait. „Nem erkölcsös, hanem originális lények nevelése“ a feladat; az egyéniség kiélése, annak mindenféle megkötő társadalmi korláttól mentes érvényesülése a követelmény. „Tiltakozni kell az ellen, hogy történeti hatalmak az egyéni erőket fegyelmi és intellektuális erőszakoskodással elnyomják, megsemmisítsék“.⁵ Schneller távol áll attól, hogy az egyénien sajátosnak bármilyen elnyomásába belenyugodjék, azonban a naturalista pedagógiának ezt a szélső individualizmusát nem ismerhette el jogosnak. Nem láthatta helyes-

nek az egyénnek ezt az értékelésben való szembeállítását az őt szükségszerűen meghatározó szociális hatalmakkal, — de nem is tartja fenntarthatónak sem. Kimutatja, „hogyan maguk a nevelés evolucionistái, individualistái, azok legszélsőbb táborai is, midőn az egyéniség önérvényesülését feltétlenül követelik, ... ez önérvényesülést maguk is bizonyos feltételekhez kötik; nevezetesen ahhoz, hogy a történeti hatalmokban létező kulturkincscsel érintkezve, azzal megtelve, attól megerősödve megtalálják a kultúra mezején a társadalomban az őket, az ő sajátosságuknál fogva megillető helyét“.⁵ Kimutatja ezzel kapcsolatban azt is, hogy „az evolúció nincs ellenkezésben a történeti hatalmak kulturkincsével, sőt ellenkezőleg az evolúció, amennyiben fejlődés — a kulturkincset közös, kölcsönösen meghatározott munkában termeli. Az egyéniség, mint fejlődő, benső szükségességgel utal a történeti hatalmakra“.⁵ Nem látja tehát kiegyenlíthetetlennek a két álláspont közötti ellentétet, s be is mutatja a várható és kívánatos, helyes fejlődés útját, azonban anélkül, hogy a műveltségnek a szociális hatalmaktól való meghatározottsága elvéből engedne.

2. Szembeszáll azonban egy másik irányú egyoldalúsággal is. Schleiermacher nevelési célját azért tartja a magáéval megegyezőnek, mert az is „az individuálpedagógusokkal szemben a társadalmi, a történeti tényezőt hangsúlyozza, midőn magában az idősebb nemzedékben látja a nevelőt. Ez adja át a kulturkincset az ifjabb nemzedéknek megőrzésre és gyarapításra“.⁶ Mivel pedig az idősebb generáció a történeti hatalmokban, a társadalom egészét alkotó szociális körökben szerveződött, a kulturkincs művelő hatású átadására egyedül ez hivatott.

Magában az alapvető felfogásban, abban, hogy a művelő anyag történeti jellegű, Schneller teljesen megegyezik Kármán Mórral. Annak pedagógiai felfogását éppen az avatta szociálissá, hogy az ifjabb nemzedéknek ezt a történeti folytonosságba való köteleességszerű bekapcsolódását követelte. Helyesen állapítja meg tehát Schneller, hogy „Kármán Mór, a mi kiváló pedagógusunk a millenniumi tanári kongresszus ülésén ilyen Schleiermacheri szellemben fejtette ki a nevelés célját“.⁷ Meg kellett azonban látnia Schnellernek azt a nagy különbséget is, ami a közös felfogásból eredő következményekben közöttük fennáll. Kármán a hagyományos műveltségi anyag hordozójának a nem-

zetet tartotta s így iskolaszervezetének felépítésében nála a nemzetivel azonosított állami szempont érvényesül. Schneller elmélyültebb és körültekintőbb szociológiai felfogása evvel szemben éppen abban nyilatkozik meg, hogy ő a közösség tagozódását és a társadalom szerveinek egymáshoz való viszonyát világosabban látta. Az organizmus álláspontjának megfelelően a szociális hatalmak egymás mellé rendelt szervezetében fenn kellett tartania azok sajátos értékéből folyó egyenrangúságát, s így azok nevelő hivatásának megállapításánál nem ismerhette el azok egyikének — az államnak — több jogát a többivel szemben.

Ő is elfogadja azt, „hogy az állam, amennyiben igaz kulturállam, e nevelő-oktató működés *vezetésére* hivatott“; szerrint azonban „tulajdonképpen a társadalom a maga életteljes tagoltságában a nevelő-oktatásnak hivatott *gyakorlója*“.⁶ A nevelés intézményes rendjének szervezői tehát a történeti hatalmak, mint a művelődési kincs egyedüli birtokosai. Az iskolák nem egyebek, mint „a történeti hatalmaknak hatásuk biztosítását célzó“⁸ intézményei. Azokat tehát nem az állam, hanem az egyes történeti hatalmak szervezik, azok emezek képviselőtében adják át a kulturkincset a növendéknek. A nevelő intézmények keletkezésének egyedül ez a módja. „Az iskolafokozatok ... nem véletlen jellegűek. Történeti hatalmak akár ösztönszerűleg, akár tudatosan ilyen iskolákat önmaguk létének fenntartása és fejlesztése érdekében állítottak fel“;⁹ még pedig egyedül csak azért, mert a nevelésügyi intézmények útján való nevelés egyenesebben vezet a célhoz. „Sokkal organikusabb és a fejlődés természetének is inkább megfelelő, ha e történeti hatalmak természetes egymásutamiságban hatnak az egyesre, úgy hogy nemcsak önkéntelenül, mintegy véletlenül, hanem céltudatos hatások melletti tervszerűen és így tudatosan etizálódik az egyéniség: hogyha nevezetesen e történeti hatalmak nemcsak létükkel, hanem külön e célra rendelt intézményeikkel is végzik az etizáló, az egyéniséget személyiséggé fejlesztő munkát“.⁸

Ez a felfogás természetesen nem tűrheti az állam, illetőleg Schneller szerint a jogállam abszolutizmusát az iskolaszervezés tekintetében sem. Nem államellenes, hiszen elismeri a kulturállamnak azt a jogát, hogy a nevelői és oktatói működést vezesse. Azonban a személyiség erejében átalakult kulturállam

hivatása nem az, hogy a társadalmat felszívja magába, hogy maga végezze az egyénien tagolt társadalom munkáját, s ezáltal megbénítsa ezt. Szerepe csak abban merülhet ki, hogy a társadalmi tényezők önállósága fölött őrkdjék, azok munkásságát támogassa és esetleg irányítsa. Csak az a kormány, illetőleg állam „a társadalomnak *szíve, szervező központja*, amely vérkeringésével nem engedi meg, hogy az önálló, sajátosan táplált szervek elsatnyuljanak, mely e szerveket azok kulturmunkája arányában támogatja, az elhaltakat föléleszti”.¹⁰ S éppen ezt az egyetlen helyes viszonyt borítja fel az a meggyőződés, amely a közoktatásügy szervezését, a közoktatásügyi intézmények teremtését és fenntartását elsősorban az állam jogának és ebből következően állami feladatnak látja. Az iskolaszervezet kérdéseiben ő is Eötvös nyomdokain kíván haladni, azonban meggyőződése szerint ő ebben a tekintetben is hívebb követője nemzetünk nagy kulturpolitikusának, mint Kármán. „Kármánnak nagy érdeme, hogy munkásságával felhívta a nemzet érdeklődését ... a nevelés fontosságára”. Azonban „azt az érdeklődést, amelyet Eötvös általában a nevelésre irányított, azt ő és Trefort lényegileg ... a céltudatosan vezető állami tanügyi kormányra szegezte”.¹⁰

Schneller ebben az állásfoglalásban is Herbart hatását látja. Jól ismeri ugyanis Herbartnak „a társadalmi tényezőkre alig tekintő individualizmusát”-t, „a családi és nemzeti individualitással és annak közvetlen megnyilatkozásával szemben” való közönyét. Azt a felfogását, amely „idegenkedett a létező társadalmi autonóm hatalmaktól”, s amely támasztát, erejét meggyőződése mellett nem a kollegátusban, nem a társadalomban, nem a köztudatban, hanem a kormányban kereste”.¹⁰ „Így létesült — a centralizálás általánosan hódító irányát követve — a nevelés és oktatásügy terén is oly szervezet oly gépezet, amely a gyermekkertek és óvodák útján belenyúlt a család szentélyébe, mely az egyházi, a községi, a társadalmi iskolákat fenntartó testületeket annyira bevonta tantervével, fegyelmi törvényeivel és tanerőik érdekelt voltával magába az állami gépezetbe, hogy ezeknek önállósága, szabadsága és tekintélye ma tényleg a legnagyobb részt illuzorikus”.¹⁰

3. A közoktatásügyünk szervezetében követett irányt Schneller még azért is szerencsétlennek tartja, mert az szerinte nem

is nemzeti: nem felel meg annak a történeti hivatásnak, amelyet a magyarságnak be kell töltenie. Többször kifejezést ad ama felfogásának, hogy a magyar nemzet a maga nyelv és vallás tekintetében tagolt, de földrajzilag és történeti életében egységesnek bizonyult szervezetében tulajdonképpen ideálja az egyvénién sajátosban gazdag szervezetnek. Egyik munkájában részletesebben is bizonyítja ezt a tételt s arra az eredményre jut, „hogy az a Magyarország, amely birodalmában oly különböző szabadon fejlődő felekezeteket és nemzetiségeket ... kapcsol nemzeteti egységgé, úgy hogy a magyar nemzeteti szellem mind a felekezeteket, mind pedig a nemzetiségeket áthatja és sajátosan nemzetien határozza meg; hogy ez a Magyarország ezáltal arra van hivatva, hogy felemelkedjék a humanitás országának ideájához ..., ahelyen belül minden nemzet ... Isten országának eszméjét egészen sajátosan, nemzeteti alakban van hivatva megvalósítani“.¹¹

Schneller szerint ugyanezt az álláspontot foglalta el „a mi legműveltebb lelkű, legnemesebb érzésű nemzetpedagógunk, a mi nagy Eötvösünk is“. Ő ugyanis „*erkölcsi* benső alapra helyezi a magyar nemzetnek sajátos hivatását, arra, hogy ... meg tudta óvni *nyugalmát, higgadtságát s igazságosságát* azon nemzetiségekkel szemben is, kik nem egyszer ellenségei szolgálatába jutottak. ... Megdicsőül hazánk sajátos hivatása ... akkor, ha Eötvös szerint ez igazságosság a különböző nemzetiségekkel, felekezetekkel szemben pozitív szankciót nyer azáltal, hogy a nemzetiségekben és pedig az ő sajátosságuk szerint a nemzet teste értékes szerveit látjuk, amelyekkel együtt elmerül a nemzet a művelődés fejlődő, emelkedő, fejlődő folyamába oly célból, hogy ezen szervek, ezen nemzetiségek útján érintkezzék a velük egyvérű, egynyelvű nemzetekkel olyformán, hogy e nemzetek kulturértékeit bevigyék a mi nemzetünk szellemébe s a nemzeti szellem attól áthasonult kulturértékeit, mint a mi szellemünk meghatározó érvényesüléseit kivigyék a többi nemzetekhez. Minél élénkebb egy nemzetnek más nemzetekkel való kölcsönhatása a nemzet sajátossága alapján, annál hatalmasabb, annál értékesebb a nemzet a kulturának összfejlődése szempontjából. Hazánk — midőn nemzetiségeit ily értelemben kulturális emelkedése, az önérvényesülése szolgálatába helyezi — kihat az

egész világra s viszont befogadja önmagába nemzetiségei útján a világ nemzeteit és pedig úgy, hogy ezek iránt szeretettel érdeklődve, őket sajátosságukban elismeri avégett, hogy ők, mint ily sajátos szervei, közreműködjenek a nemzeti szellem harmonikus kialakulásában. Ennél magasabb, dicsőbb feladata nem lehet egy államnak sem; mivel e feladatot megoldva, hazánk a humánium országát, vallásilag kifejezve Istennek országát igéretszerűen megvalósítja. Eötvös hazafiúi érzése e nemzeti eszmény alapján dicsőül meg¹².

Mind alapvető világnézete, mind pedig az Eötvös felfogásában is kifejezésre jutó egyedül helyesnek elismert nemzeti szempont, annak a meggyőződésnek ad igazat, amely szerint a közoktatás szervezésének egyik vezető elve az autonóm szociális hatalmaknak elismerése. „A magyar, — amint ezt a történet világosan bizonyítja, — mindig épp úgy nemzetiségi, valamint felekezeti szempontból türelmes volt s nem volt híve az egyenlősítésnek. Az egyéni alakulásokat a társadalmi élet terén is nemcsak hogy jó szemmel nézte, hanem még szabadalmakkal is látta el azon meggyőződésben, hogy a sajátos erők egyoldalú kifejelesztésével nyer a köz, a haza. ... A magyar szellem az oktatásügy terén is az *autonómiát* kívánja; kívánja nevezetesen azt, hogy a nevelés és oktatásügy is *piramisként* fölemelkedő *önálló szervezet* legyen, amelyet az állam, az állami érdek szempontjából *céljaiban irányítson, működésében ellenőrizzen*, esetleg támogasson“¹³. A közoktatásügyi szervezet külső fölépítésében tehát a történeti hatalmaknak iskolákat létesítő és fenntartó jogát biztosítani kell. Az iskolaszervezet „alulról, a családból szervezkedjék fölfelé. Ha társadalmi ügy az iskolaiügy: akkor az iskolaszervezet fokozatai is szükség-szerűen megfelelnek a társadalom genezisével és fejlődésével adott egyes fokozatoknak“¹³.

Az iskolák fokozatainak egymás fölé épülő rendje és szervezeti helye tehát a szociális körök rendjének megfelelően (Comenius elnevezéseit megtartva) a következő:

a) A *családi iskola*, schola materna; „alapítója, fenntartója, hatósága a család, illetőleg a családnak anyja és a pater familias“.

b) A *népiskola*, schola vernacula, vagy az otthon iskolája. Mivel a családok egyesüléséből származó község „többnyire

nemzetiségi vagy felekezeti alapon létesül“, ezt az iskolafokot „ezen közösségek tartják fenn“.

c) A *középiskola*, a humanitás iskolája. Ennek „talaját a város, illetőleg a megye képezi“, s így ezek alapítják és tartják fenn.

d) A *főiskolákat* és egyetemeket végre az utóbbi közületek egyesülése, a nemzet, az állam állítja fel és tartja fenn.

4. Természetes, hogy a megfelelő iskolafokot felállító és fenntartó közösségi alakulatok az iskoláknak nemcsak — hogy úgy mondjuk — közigazgatási vonatkozásait határozzák meg, hanem később még részletezendő benső jellegüket is. Az anyaiskola a családi tradíció, szokás és érzés iskolája; s ez tágul már benne is a község érdekkörévé. A népiskola „központja az otthon nyelve, vallása, képzet köre: körüléke pedig a nemzet eszményi kincsei és reális érdekei“. A középiskola már felveszi szívébe mint közöset a nemzeti kulturkincset. „Ez alkotja a középiskolák szívét, hogy azt, mint az emberiségnek egy sajátos alakulását értékesítsék, megszeressék és fejlesszék“. „A főiskola szívét — végre — az emberiségnek sajátos nemzeti kincse képezi, amelyet azonban azon irányzattal dolgoz fel, hogy azt önmagában, az igazságnak teljesen megfelelően — sub specie aeternitatis! — ismerje fel“.¹³

Ebben a szereposztásban azonban később némi eltolódás áll be. A középiskola művelő anyagának középpontjába a nemzeti kulturkincs helyébe az a kulturkincs lép, „amely minden történeti hatalmak korlátai fölé, mint az emberi emelkedik, s a nemzeteken át fejlődik. A humanum a maga léte és fejlődése szerint a középiskolának tartalma, anyaga, lelke“.¹⁴

Már a közoktatásügyi szervezet vázlatos tervének egybeállításánál is belátta, hogy mivel a társadalmi tényezők sajátos természete határozza meg az egyes iskolafajokat, „s így az iskolák is e fokozatokon egészen sajátosan alakulnak meg“, a növendék organikus fejlődése érdekében szükség van arra, hogy átmenetekről, illetőleg az egyes fokozatokat szervesen összekapcsoló átmeneti iskolafokozatokról történjék gondoskodás. Két ilyen közbeiktatandó fokot követel: a középiskola előkészítő osztályait, s a középiskola fölé rendelt s már Eötvös tanszervezetében szereplő liceális tanfolyamot. Az, hogy ezeket melyik közület teremti meg és tartja fenn, nem említi sehol. Az otthon

iskolája fölé építendő előkészítő tanfolyamok benső, szervező középpontjára azonban egy későbbi írásában a schola patria, hazai iskola névvel utal. Szükségességét itt azzal indokolja, hogy korának gyakorlata, amely közvetlenül az otthon iskolájához kapcsolta a humanum iskoláját, nem tartható fenn. Ez a fok „a különböző otthonok organikus egysége a hazában, pontosabban a politikailag organizált hazában, az államban“. A liceum szerepe az egyetemre való előkészítő jellege mellett az, hogy a humanum átélése után mintegy visszafordítsa a növendéket az emberiség egyéni alakulatához, a nemzethez, hogy az mintegy levonja eddigi fejlődésének következményeit mind a maga, mind pedig hazája számára.¹⁵

Az iskolafokok teljes egymásutánja tehát a következő: 1. családi iskola; 2. népiskola (3 év); 3. előkészítő tanfolyam a középiskolára (2 év); 4. középiskola (6 év); 5. liceum (2 év); 6. főiskola és egyetem.

5. A nevelés intézményes rendjének teljességéhez azonban csak úgy jutunk el, hogyha a műveltség fogalmának egy másik tartalmi jegyét is tekintetbe vesszük. Ez a jegy annak sajátos jellege. Schneller elméleti álláspontjának megfelelően ebben a tekintetben nagyobb szerephez jutnak már itt is a műveltségben kifejezésre jutó egyéni vonások. A művelt ember ugyanis a személyiség elve erejében a maga sajátos formájában szolgálja a közösséget. Természetes tehát, hogy ezt az egyéni valóságnak egyéni értéket adó jegyet a nevelő oktatásra rendelt intézmények szervezésénél sem szabad figyelmen kívül hagyni. Nem hanyagolta el ennek a jegynek tekintetbevételét Schneller már az iskolafokok egymás fölé épülő rendjének megállapításánál sem. Már ott is számot vetett az egyént sajátosságában meghatározó szociális tényezőkkel akkor, amikor a családból kiindulva állapította meg az iskolák egyes fokozatainak szervezeti helyét. A környezet által meghatározott egyén csak úgy fejlődhetik organikusan, hogyha a művelődés útján, annak intézményei által is biztosítottan ezeknek a környezeti hatásoknak befolyását erősítjük meg és tesszük folyton táguló terjedelemben tudatossá.

Nagyobb nyomatékkal hangsúlyozza ezt az elvet az általánosan művelő középiskola tagolásánál. Már a Rousseau-féle individualizmus túlzó követeléseivel és a hagyományos nevelést

elítelő kritikájával szemben is rámutatott arra, hogy „a történeti hatalmakat s azok kulturkincsét képviselő középiskola is utal az egyéniségre”.¹⁶ Ez a mondata azonban nem annyira tényeket állapít meg, mint inkább egy a középiskola akkori rendjével szemben felállítandó követelést hangsúlyoz.

Éppen a köznevelés emez elsőrangúan fontos szervét kell szerinte úgy átalakítani, hogy — a meglévő állapotokkal ellentétben — abban is érvényre juthasson mindaz, amit a műveltség fogalmának eme jegyében kifejezésre jutó személyiség elve a nevelés tárgyának a növendéknek szempontjából megkövetel. Biztosítani kell itt is az egyéni szellemben megnyilatkozó egyénien sajátosnak minél teljesebb érvényesülhetését.

Az egyéniség jogának hangsúlyozásánál a korszellemben kifejezésre jutó társadalompolitikai áramlattal, az igaz demokrácia követelésével érzi elméletét összhangban lévőnek. „Az igaz demokrácia — ugyanis — a tényleges, ezért is egyéniesült élethez fordul s azt akarja, hogy ez az egyéniesült élet érvényesüljön, vegyen részt az uralkodásban, illetőleg egyéni érvényesülése módja szerint uralkodjon. Az igaz demokrácia tehát azt kívánja, hogy az egyéniség sajátos energiái kifejlődhessenek, hogy felekezethez, társadalmi osztályhoz való tartozás, származással, névvel összefüggő tényezők az energiák érvényesülhetését — meg ne akadályozzák s így az állam, a társadalom gondoskodik arról, hogy kiki sajátos energiái érvényesülésére alkalmat nyerjen. Az igazi demokráciával bevonul az állam életébe az *egyéniiség elve*”. Az iskolának tehát nemcsak azért, mert neki is az élet uralkodó eszméinek szolgálatában kell állania, hanem azért is, mert csak így felelhet meg a műveltség fogalmából eredő követelményeknek, számolnia kell a növendék egyéniségével. „Adjon — tehát — növendékének alkalmat arra, hogy sajátos energiáit s így tehetségeit kiművelhesse, hogy tanulási hajlamait követhesse”.¹⁷

Schneller jól ismeri a követelés megvalósulása elé tornyosuló akadályokat. Tudja, hogy „az oktatást szervező iskola minden egyes energiához és ezeken alapuló sajátos tehetségekhez, egyéniségekhez, azok végtelen száma miatt nem alkalmazkodhatik. Csak a magánnevelés teheti ezt a szociális érzék károsodásával”.¹⁷ Mindamellet nemcsak lehetségesnek, hanem szükségesnek is tartja, hogy az iskolák szervezésénél az egyéniesi-

tés követelményével is számoljunk. Lehetővé teszi ezt az, hogy „a különböző tehetségűek között vannak *tipusok*, amelyek a különböző tehetségűek ismereti irányzatát, tehát érdeklődését közösen kifejezik“.¹⁷ Kimutatja azonban azt is, hogy a középfokú oktatás történelmileg kialakult intézményei evvel a követeléssel nem számoltak eléggé. Az új humanizmus teremtette gimnázium ezt nem is tekintette feladatának, hiszen „nem az egyes ember, hanem az ember érdekelt, az ember a maga közös általános lényege szerint, amint az minden felekezeti, állami korlátok fölé emelkedve, egyenesen tör az igazság felé...“¹⁸ Nem elégtí ki azonban az egyéniség elvéből fakadó követelményeket az érdeklődés két főtipusának, az inkább realisztikus és az inkább humanisztikus érdeklődési iránynak megfelelő kétféle középiskola, a gimnázium és a reáliskola megteremtése sem. A történeti fejlődésnek Schneller korában megfigyelhető nyugati irányai, — amint azt több ízben kimutatja és részletesen tárgyalja — a középiskolák még gazdagabb tagolására való törekvést mutatják. Nálunk a helyzet rosszabb. Eötvöst halála akadályozta meg abban, hogy ennek a demokratikus eszmének megfelelő nagyszabású tanszervezetét megalkossa. Utána a középiskola szervezésénél is „mindinkább előtérbe lépett a centralizmusnak s így az uniformisnak elve“. Az az elv, amely „Kármán Mór középiskolát szervező nagy munkájának... volt irányító lelke és sikerének biztosítója;“ az az elv, „mely a nemzeti egység érdekében egyformán kívánta a nemzet vezetésére hivatott középiskolai ifjúságot nevelni és oktatni“. Ehhez járult azután még, hogy nálunk társadalmi okokból a „realisztikus középiskolák mostoha elbánásban részesültek“, s így történt azután az, hogy míg a németeknél és osztrákoknál az egységes iskolából indultak ki, s a fejlődés természetesen annak differenciálása volt, addig „mi a középiskola dualizmusából indultunk ki s a kontrafejlődés a dualizmus háttérvonalaivalak elmosására s majd az egységes középiskolai eszményre vezetett“.¹⁹

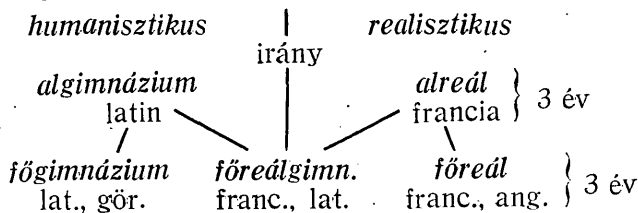
6. Schneller a fennálló középiskolai renddel, különösen pedig az egységes középiskolára irányuló törekvésekkel szemben azt kívánja, hogy „a nevelési és tanügyi szervezet úgy alakuljon fokozatai szerint, hogy az egyéniség kifejlődésének mindinkább kedvezzen“. Ezt pedig csak úgy lehet elérni, hogyha a

középiskolát annak felsőbb fokán gazdagabban tagolttá tesszük, vagyis ha a középiskola felsőbb tagozatát furkáljuk. Vissza kell térnünk tehát ebben a tekintetben is Eötvöshöz, aki „elméletének, tapasztalatának gyümölcsét oly középiskolai tantervjavaslatban mutatta be, amely a hatosztályú gimnázium végeztével lehetővé teszi a tanulónak a tantárgyakban való választást azáltal, hogy az összes tantárgyakat tárgyi csoportokra osztotta, tehát a tananyagot furkálta s ezen tantárgyi csoportok közt a választást megengedte”.²⁰

Javaslatra szerint a hatosztályú középiskola, amely a műveltség közösségének követelményei szerint egy három éves alsó és egy három éves felső tagozatra oszlik, felső tagozatában három típust képvisel.

Az alsó fokon csak két típus van: az algimnázium a latin, az alreál a francia nyelvvel. Annak, hogy a három típusra tagozódás csak a felső fokon következik be, egyik oka az alapozás lehető közösségének követelménye. A másik az, hogy „az egyes tantárgy iránti érdeklődés ... még csak akkor konstatálható, ha a fiúk már tanultak s éppen e különböző tananyag elsajátítása közben tudatra emelkedik akár általában, akár a tananyag bizonyos iránya iránti érdeklődés”.²¹ A felső fokon egy-egy tagozatban mindkét típus megtartja eredeti jellegét, az algimnáziumból a 4. osztálytól kezdve a görög nyelvvel humanisztikus főgimnázium lesz, az alreált pedig angol nyelvvel a főreál folytatja. Mindegyik alsó foknak van azonban egy olyan folytatása is, amely a reálgimnáziumi típust képviseli. A főreálgimnázium vagy az alreált folytatja, ha az eredeti francia mellé latin, vagy az algimnáziumot, ha a latin mellé francia kerül. Az egyes típusok így tulajdonképpen csak a klasszikus és modern nyelvek tekintetében térnek el egymástól. Különbség ezenkívül csak a matematikában van; ennek óraszámja ugyanis a gimnáziumban 21, a másik két típusban 26.

A középiskola fölépítése tehát a következő:



Ez a látszólagosan három típus azonban tulajdonképpen négyet jelent, mert a reálgimnáziumban a latin és a francia nyelv egymáshoz való viszonya nem mindig ugyanaz. Az a tanuló ugyanis, aki az algimnáziumban kezdte tanulását, az egész 6 éven keresztül heti 40 órában tanul latinul (épp úgy, mint a gimnáziumban), és csak a felső fokon, tehát heti 13 órában franciát; aki pedig az alreálba járt, az (mint a réalista) heti 37 francia óra mellett csak a felső fokon, és csak heti 16 latin tanítási órában részesül.

Erre a különbségre azért kellett rámutatni, mert bár Schneller is mindenütt megkülönbözteti a humanisztikus és a realisztikus irányt, szerinte a humanista tagozatban haladó éppen úgy reálgimnazista lesz, ha a görög helyett a franciát választja, mint az a realisztikus tagozatban haladó, aki angol helyett latint tanul a felső fokon. Az eltérés csak a *Javaslat* végén összeállított óratervből derül ki.

Égészen más, teljes mértékben gyakorlati célt szolgál a liceum tagolása. Ez az átmeneti intézmény, amelynek felállítása abból a célból kívánatos, hogy mind a középiskola, mind pedig az egyetem megőrizhesse a maga sajátos jellegét, első évfolyamában még közel áll a középiskolához, míg a második évfolyam az egyetemhez jut közelebb, sőt avval szerves kapcsolatba is kerül. „Az I-ső évfolyam feladata az, hogy hallgatója a középiskolában átélt életet a reflexió tárgyává tegye, azt lehetőleg értse s benne nemzetét és önmagát sajátos értékében megtalálja, a II-ik évfolyam feladata az, hogy sajátos hivatásának tudatára ébredt hallgatóját bevezesse e hivatásának megfelelő stúdiumba s ebben önálló munkásságra nevelje”.²² Ennek a célkitűzésnek megfelelően természetes tehát, hogy a liceum már első évfolyamában is az egyetemi studiumoknak megfelelő tantárgyi csoportokba különíti hallgatóit. Lényegesen különbözik azonban a második évfolyamtól abban, hogy részben az eddiegieket összefoglaló, részben általános tudományos tájékoztatást is nyújtó jellegénél fogva, itt a közösen hallgatandó tárgyak vannak túlsúlyban (általában heti 20 óra); csak kis számban vannak egyes szakosokra kötelező (matematikai jellegű) előadások (2—4 óra), s ugyancsak szakcsoportok szerint váltakozó a laboratóriumi és szemináriumi munkásság. A második évfolyamnak immár teljesen a választott egyetemi tanulmány szerint elkülönülő óratervét nem is közli.

7. A műveltség típusainak sajátosan kialakult nagyobb körét foglalja magában az a megkülönböztetés, amelyre Schneller a különböző rendeltetésű iskolafajoknak csak egyszerűen felsorolt rendjét alapítja. A műveltség szerinte ugyanis két általánosabb jellegű formában jelenhetik meg. Mint általános, tehát humánus műveltség azokban, „kiknél a hangsúly magán a kultúrkincsen s e kincsnek ő bennük való életén fekszik“, akik tehát a kultúra anyagát önértékűnek tekintik s akiknél ennél fogva az érdeklődés forrása az érték. Mint szakműveltség él azokban, „kiknél a hangsúly a történeti hatalmakban való élesen“ van; ezeknél az érdeklődés forrása az érdek, mert ők a társadalmi hatalmak által való elismertetés érdekében szerzik meg ismereteiket. Ezen az alapon a műveltséget nyújtó iskolák két-félék: 1. osztály-, illetőleg szakműveltséget nyújtók, amilyenek a „falusi elemi iskola a megfelelő szakiskolákkal (földműves és tanítóképző szakiskolák) és a városi polgári iskola a megfelelő ipari és kereskedelmi, valamint polgári tanítóképző szakiskolákkal“. Ezekhez tartoznak a szintén gyakorlati pályákra előkészítő, tehát szintén szakműveltséget nyújtó főiskolai jellegű szakiskolák is. 2. „Az általános, tehát humánus műveltséget nyújtó középiskola, amelyet az élő kultúranyag differenciálódása következtében betetőz: az egyetem“.²³

Teljessé teszi és az elmélet által megkövetelt egyetemesség irányában egészíti ki ezt a közoktatásügyi szervezet University Extension. A szó igazi értelmében általános műveltség szolgálatába rendelt, s „a népiskola földszintjére helyezendő“ emez emelettel külön tanulmányban²⁴ is foglalkozik, mert úgy látja, hogy csak ez biztosítja a személyiséggé nevelésnek az elvi követelmények szerint való kiterjesztését.

Ez a szabad közművelődési intézmény „az egyszerű embert is a létező viszonyok magasabb helyről való nyugodt megértésére s jogai önálló és szabad gyakorlására képesíti“; egyúttal azonban arról is gondoskodik, hogy „mindenki ...amatizta és mégis oly meleg légkörbe emelkedhessék, amelyben ki-ki egy szerves egészen belül ... lássa azt a sajátos helyet és feladatot, amelyet neki és másnak sajátosan tűz ki a közszellemet az egyéniség alapján érvényesítő szerves egész“.

II. A művelő anyag rendje az iskolában.

1. Már az eddigi fejtegetések során is ismételten utalnunk kellett arra, hogy a történeti hatalmak által őrzött kulturkincs történeti jellegű; azoknak a történeti fejlődés útján való kialakulása közben bennük és általuk jött létre. „E történeti avagy szociális hatalmakban (»Én«-ekben) gyülemlik meg egy-egy korszak kulturkincse, a történeti hatalom e létező kulturkincseket, illetőleg annak gyarapítását biztosítja magának az ifjabb nemzedék nevelése és oktatása útján”.¹ A történeti hatalmak tehát éppen azért hivatottak és jogosultak a nevelés intézményeinek megalkotására és fenntartására, mert ők a tulajdonképpeni nevelő kincsnek birtokosai; az bennük és általuk lett, bennük és általuk él. A történeti hatalom hozza létre a kulturkincset, annak objektivációja mindaz, amit műveltségi kincsen értünk. Ez a művelő és egyben művelődési kincs kétféle alakban jelenik meg: mint kulturanyag és mint kulturtényező. A kulturanyagon Schmeller a közösség élete folyamán létrehozott, objektivált szellemi tartalmat érti, a kulturtényezőkön pedig ennek személyes hordozóit; azokat az egyeseket, akik az anyagot létrehozták, azt személyes létükkel képviselik: „királyok, hadvezérek, törvényhozók ... nagyszabású alkotók akár a gazdasági, vallási, tudományos téren szerepeltek”.² Részletezőbb fejtegetéssel nem elemzi sehol sem a kulturkincset, de egynéhány megjegyzéséből kétségtelen, hogy annak tartalmán az egész szellemiséget kifejező és azt meghatározó anyagot ért. Többször beszél ugyanis a társadalom összejtjének, a családnak differenciálódásáról a történeti életben; arról, hogy abban implicite megvan mindaz, ami a fejlettebb, nagyobb körű szervezetben kifejlett formában, „evolváltnan” jelenik meg. A családi szellemet szerinte teoretikailag a családi hagyomány, praktikailag a családi szokás és esztetikailag a családi érzet képviseli, s a differenciálódás abból áll, hogy „az apai ház végre hazává, a családi tradíció tudománnyá, a családi szokás erkölccsé, a családi érzet hazaszeretetté lesz”; azok a tényezők pedig, „amelyek a pater familiasban voltak egyesítve, papsággá, monarchává, bírói és hivatalnoki osztállyá különültek le”.³ Vagy részletesebben: „az államban a ház hazává; a család szelleme a nemzet géniuszává; a család nyelve anyanyelvvé, állam nyelvvé... válik; a

család vallása a felekezetek vallásává; a családi érzés, illetőleg az otthonnak szeretete honszeretetté, hazaszeretetté; a családi tradíció történetté; a családi szokás állami joggá, törvénnyé, nemzeti erkölccsé; a természetre vonatkozó ismeret természet-tudománnyá; s az emberi szellemnek a természetet átható ereje pedig földművelés, ipar, kereskedelem, művészetnek komplikált szervezetévé alakul ki⁴. A műveltség anyagának ez a szellem megnyilatkozásának minden vonatkozására kiterjedő teljessége határozza meg pontosabban a műveltség s a művelt, tehát valláserkölcsei személyiség fogalmát is. Művelt az, aki mindezt, tehát a történeti hatalmakban eleven szellemnek minden irányú kincsét felvette magába. „Az általános műveltség egyáltalában nem is azonosítható bizonyos ismeretes és ügyességek meghatározható summájának birtokával. ... Kell az igazi műveltséghez e sokoldalú ismereten és ügyességen: e *megszerezhető birtokon* kívül még egy személyileg minősítő vonás, egy *erkölcsi habitus*, amely a birtokot nemesíti s a műveltséget igazi műveltség-gé teszi: ez az egyéniséget átható *szeretetnek* szelleme⁵.”

2. De megvan adva ezeknek a szempontoknak tekintetbevételével magának a művelődésnek útja is. „A kulturanyagba való beleélés valamint annak átélése arravaló, ... hogy a növendék e kulturfolyamatban önmagát, mint isteni célgondolatját, tehát a jobb Énjét megtalálja⁶. Mivel tehát szerinte a szociális hatalmaknak a személyiség — a műveltség — kifejlődése tekintetében megelevenítő és tápláló erejük van, a nevelés feladata az, hogy azokat lényegükben ragadja meg s így biztosítsa hatásukat a növendékre. A szociális hatalmakat s azoknak kulturkincsét azonban csak úgy ismerhetjük meg, csak úgy tehetjük hatásukban elevenné, hogyha történetükben, a történeti fejlődés nyomait követve éljük át őket. A történeti folyamat átélése, az átélés által elevenné vált történet teszi tehát „az embert műveltté; műveltté esze, műveltté szíve, műveltté egész lénye szerint⁷. A személyiséggé, tehát művelt emberré válás feltétele így az egyetemes történetnek s az abban felhalmozott kulturkincsnek átélése: „aki ezt a történetet bensejében valóban átéli, az moralizált is, az személyiséggé lett⁸.”

Így lesz a történelem a nevelő oktatás középpontja, „vagyis jobban mondva a családi, a nép- és középiskolák tantárgyi testének hátgerince“. „Ha ugyanis — halljuk másutt — isko-

lánk... a nevelői oktatás iskolája akar lenni, akkor eme nevelés lényegéhez, követelményéhez kell alkalmazkodnia; a történelemben, mint a kulturkincs közvetítőjében nemcsak az oktatás koncentrációs tárgyát kell feltalálni, hanem a történelmet kell tulajdonképpen az összes tárgyak egyeduralkodójává emelni, úgy, hogy a többi tantárgyak a történetet csak elmélyítsék és az élet különböző területeire vonatkozóan magyarázzák, illusztrálják“.⁹

Legjelentősebb iskolaszervezeti tárgyú tanulmányában a *Javaslatban* Schneller a korában uralkodó és kora társadalompolitikai irányait döntően befolyásoló szociális eszméből vezeti le a nevelő oktatásban és annak intézményeiben megkövetelt történeti elvet. Az evvel kapcsolatos koncentráció elvét pedig ugyanott egyik vonatkozásában a műveltség közösségének a demokrácia eszméjéből eredő követelményével hozza kapcsolatba.

Kétféle koncentrációt ismer, etikait és didaktikait. Az etikai koncentráció a műveltség legfőbb értékeiben, illetőleg a feltétlen értékben, az isteni célgondolatban való megnyugvás és ebből a feltétlen értékből fakadó egységes iránya az ismeretre törekvésnek, az érdeklődésnek éppúgy, mint az egész szellemi valót állandóan mozgó „érvényesítésnek“. A nevelési cél érdekében minden tantárgynál ki kell emelni annak etikai, a személyiségre vonatkozó jelentőségét. „Minden iskolától, minden tanári testülettől követeljük a szerves egésznek, a személyiség korrelátumának erejében kívánjuk tehát, hogy etikailag koncentrált legyen“.¹⁰ A műveltség közösségének szempontja azonban didaktikailag az olyan műveltséget alapozó ismereteket követeli meg, „amelyek a különböző iskolai fokozatokon közösek“.¹⁰ Ebből az következik, hogy „nem a tantárgy, hanem csakis annak köre változik, illetőleg tágul a magasabb iskolai fokozatokon. Koncentrikus, mindinkább táguló körökként rakódnak egymás fölé az iskolafokozatok ugyanolyan tantárgyi beosztással“.¹⁰ Hogy azután ezt a didaktikailag koncentrált tárgyat Schneller éppen a történelemben találta meg, az a fentieknek egyenes következménye. „Ha a személyiség csakis úgy keletkezik, hogy az egyéniség a kulturkincset elsajátítja, s ezzel a kulturtényezőkbe belenő, a kulturanyagot a maga fejlődésében átéli, úgy a tanítás központja éppen ezt a kulturkincset fejlődé-

sében feltáró történet“. S valóban, hogyha a Schneller által tervezett iskolarendszer fokozatait áttekintjük, azt látjuk, hogy az egész iskolai oktatás lényegében történeti kurzus. A családi iskolában a gyermek már implicite átéli a család történetében mindazt, ami a következő fokokban explicálódik. Tájékozottsága már e közben is tágul a község irányában, hogy azután a népiskolában az otthon kultúrkincse fejlessze tovább; innen jut az előkészítő tanfolyamban a hazáig, a nemzetig; látóköre a középiskolában az egyetemes történetbe való belátásig tágul, hogy azután a liceumban, mint kialakult személyiség újra visszaforduljon az egyetemes emberibe kapcsolódó nemzethez.

A tárgyi közösség követelményének megfelelő didaktikai koncentráció, mely szerint a tanítás anyagának koncentrikus körökben kell tágulnia — mint már érintettük — a középiskola hosszában való kettéválasztását is parancsolta. A műveltség közösségének szempontjából arra kellett tekintettel lennie, hogy annak a Comenius-féle elvnek, hogy mindenki mindenre tanítandó, megfeleljünk; s elérjük azt, hogy azok is, akik 14 éves korukban akár szakiskolába, akár a gyakorlati életbe lépnek, „egységes ismeretkörrel“ hagyják el a középiskolát. Azonban ezt a kettéválasztást maga a koncentrációs tárgy természeténél fogva is megkövetelte. Schnellernek is el kellett ugyanis ismerie, hogy a tanulók különböző kora más-más módszert követel, hogy tehát a történet szellemébe való fokozatos bevezetést nem lehet 10—11 éves gyermekkel elkezdni. Ezt a feladatot kellően elő kell készíteni, még pedig oly módon, hogy a gyermek elé először — felfogása természetének megfelelően — „konkrét, a képzelet által élő — az egyes korszakokat tipikusan jellemző“ alakokat állítunk, „akiket a gyermek újra és újra ismételtlen szeme elé állít, lelkébe vés és azokért lelkesül: avégett, hogy ezek útján megnyerje eme korszakok szellemének, lelkének appercipálására az élő erőt“. Az alsó fokon levő fiú ugyanis még a konkrét realitások és a dogmatikus apodikticiások hatása alatt áll. ... A *lét* és nem a *levés*; a kultúrkincsnél a vezető és szereplő kultúr*tényezők* és nem a zajtalanul és mintegy elrejtetten növekedő *kulturanyag* érdeklik őt. A történet ezért is az alsófokú középiskolában a kultúrkincset úgy adja, amint egy-egy tipikus alakjában *létet* nyert. ... Az így nyert élettelijs történeti ismeret appercipáló tőkéül szolgál a felső-

fokú középiskolán, amidőn a kulturkincs keletkezésére, levésére, fejlődésére (tehát nem a létre) és a kulturkincsnél magára a kultura anyagára (tehát nem a kulturtényezőre) fektetjük a fősúlyt“.² Az alsó fokon tehát, amelyet itt még „három éves előkészítő gimnáziumi vagy progimnáziumi“ tanfolyamnak mond, életrajzi úton kell végig mennie az ifjúnak az egyetemes történeten, „hogya azután a magasabb fokozaton életteljesen átélhesse a mi értelmünk szerint a történetet fejlődésében“.¹¹

3. Első tanszervezeti javaslatában a középiskola tárgyi középpontját még a nemzeti kulturkincs alkotja „azon itt még csak — periferikus irányzattal, hogy azt, mint az emberiségnek egy sajátos alakulását értékesítség, megszeressék és fejlesszék“; jóllehet itt is beszél már arról, hogy ennek az iskolafoknak „feladata, a nemzeti látókörnek általános emberivé tágitása: az általános műveltségnek, a humánium kulturkincsének elsajátítása“. Azonban éppen eme határozatlanság és ingadozás miatt nem teljesen kialakult a két szomszédos iskolafokkal való viszonya: sem az előkészítő tanfolyamnak, sem a liceumnak nincsen még határozott koncentrációs középpontja. Amint azonban későbbi írásaiban a középiskola megkapja a maga határozott jellegét, a három iskolafok közötti viszony is tisztázódik. „A középiskola az államban szervezett nemzet útján a történeti és társadalmi hatalmak fölé emelkedő »humánium«-nak szolgálatába lép; ezt a maga létében és fejlődésében kívánja a maga nagy kulturkincsével ... megismertetni“¹² — s így ennek az iskolafoknak középponti tárgya csakis az egyetemes történet lehet.

Ezen a ponton azután Schneller ismételten szembehelyezkedik Kármán Mórral, a klasszikus magyar tanterv megalkotójával, aki annak egységes jellegét a magyar irodalommal kapcsolatos nemzeti történetnek középpontba helyezésével biztosítja. A szembenállás alapja a két elmélkedő eltérő történeti felfogása. Mindketten a növendék történeti tájékoztatását sürgetik. Kármán azonban a történeti fejlődést csak a nemzeten belül tudja elképzelni, s így természetes, hogy ő „a nemzeti elemet kívánja az egész középiskolai oktatásnál minden tárggyal szemben appericiáló központtá tenni“. Viszont azonban az is természetes, hogy ez a „vállalkozás“ Schneller szerint „a középiskola sajátos, humánus természetével ellenkezik. ... Ellen-

kezik ez továbbá éppen a kultúrkincs önértékével, annak ön-maga erejében önmagától való evolúciója és minden egyes nemzetnél sajátos színezése tényével".¹³

Az átmeneti iskolafokok szervezése és koncentrációs tárgyának megállapítása által Schneller ezt a látszólagosan nagy ellentétet a gyakorlatban némileg áthidalta. A középiskolára előkészítő tanfolyam a nemzet iskolája lesz, amely az otthont a humanitás iskolájával összeköti, s amelynek középponti tárgya a nemzeti történelem. „A fejlődésben ugyanis ugrás lenne, ha a magyar történetet, illetőleg belenyugodnánk különösen a nemzetiségi népiskolában meglevő gyakorlatba. A népiskola alsó osztályaiiban igen természetesen és helyesen az otthon, a közvetlen környezet kultúrkincsének átélésére törekszik s alig marad ideje a nemzet kultúrkincsének előterjesztésére. A középiskola pedig a humánium kultúrkincsének átélésébe vezeti be tanulóját. Eltekintve a nemzeti és éppen ezért döntő céloktól, már az organikus fejlődés érdeke is megkívánja azt, hogy legyen egy olyan iskola is, amelynek központi uralkodó tárgya a nemzeti kultúrkincsnek előterjesztése, a nemzeti szellembe való beleélés és a nemzet történetének szívvel, lélekkel való átélése. Az előkészítő iskolának ez a feladata. Ez biztosítja a döntő jelentőségű nemzeti érdek mellett a kultúrkincs organikus, fokozatos átélését”.¹⁴ Ez tágul azután a középiskolában egyetemes történetté, ami azonban nem a történelmi tájékoztatás betetőzése. A növendék innen, erről a szélesebb látókörről ismét visszatekint a nemzetre: a liceum első esztendejének ugyanis éppen az a hivatása, hogy két jelentős tárgya, Magyarország története és földrajza által eszméltesse a növendéket, most már egyetemes történeti ismeretekkel felruházva, hazánk sajátos hivatására. A liceumon hazánk történetét azért sorolta a kötelező tantárgyak közé, hogy az „hazánk sajátos feladatát az emberiség fejlődésének s nevezetesen a kulturnemzetek egészében történeti alapon emelje tudatra a végett, hogy hazafiúi érzelmeink ne csak melegek, hanem tiszták is, törekvéseink ne csak őszinték, hanem igazságosak is hazánk, de az emberiség java érdekében is megvalósíthatók legyenek”.¹⁵

Magára a középiskolára vonatkozóan azonban ragaszkodik a koncentráció követelésének meglehetősen mereven megfogalmazott formájához. Azt az állítását ugyan, hogy az egye-

temes történelem a középiskolának „egyedüli, önmagában elégséges egyedüli“ tantárgya, maga sem tartja mindenütt fenn tarthatónak. Azonban ismételten és határozottan kijelenti, „hogy az egyetemes történet tényleg a középiskola központi tantárgya, amelyhez a többi tantárgyak organikus módon bekapcsolódnak“.²

4. Schnellernek ez a követelése mindenekelőtt elvi szempontból hív ki kritikát maga ellen. Elméleti álláspontjából csakugyan nem következhetik más, mint az, hogy az egyént a történelem teljes és fokozatos átélése által tegyük a történeti élet további folyamába bekapcsolódó erkölcsi személyiséggé. A művelődés útjának tehát határozottan történeti jellegűnek kell lennie. Más kérdés azonban az, hogy ez a történeti jelleg szükség-szerűen parancsolja-e a művelő *anyag* teljes *tartalmának* történetivé való átalakítását. Hogy elvben csakugyan nem lehetne-e más anyagot megtúrni az iskolában, mint a történeti menetbe bekapcsolható. A követelés felállításánál Schneller erre egyáltalában nem gondol. Azt, hogy a középiskolai oktatás közép-pontja a történelem legyen, s hogy a többi tárgy ennek illusztrációjául szolgáljon, mindenütt egyértelműen követeli. Érvelése azonban nem mindig vezet szükségszerűen erre a követelésre, úgy, hogy a legtöbb esetben csak egy egészen sajátos fordulat-tal jut el az elméletből a következő *tárgyi* követelményhez.

Egyik helyen a követeléssel kapcsolatban arról beszél, hogy „a többi tantárgy is összefüggésbe hozandó a gimnázium e törzsével, amennyiben azok is a történeti *módszer** szerint kezelendők“. Egy másik helyen pedig a következőképpen indokolja meg követelését. „Nem dogmatica, hanem levésében, keletkezésében, fejlődésében kell . . . a tantárgyakat tanítani, a *tantárgy természetében rejlő mozgó és mozgató erőt** kell fölismerni és követni . . . A történetnek, a *történeti szempontnak** kell tehát középiskolai oktatásunk középpontjába lépni“.¹⁶

Mindenekelőtt felfűnő itt az, hogy ő a történetet, mint tárgyat a történeti „szempont“-tal, vagy „módszer“-rel azonosítja holott szerintünk ez utóbbi nem jelenthet egyebet, mint azt, amit másutt következőképpen fejez ki: „Műveltségünk foka attól függ, hogy minél inkább vagyunk képesek a jelen művelt-

* Az eredeti szövegben nincs kiemelve.

ség anyagát történetileg megérteni. A dolog lényegét ugyanis csakis fejlődése nyitja meg¹⁷. Vagyis azt, hogy az ő felfogása szerint a megismerés legcélravezetőbb — tehát az ismeretközlésben is alkalmazandó — módja a genetikus módszer. S valóban úgy tetszik, mintha ez a módszer felelne meg Schneller álláspontjának. Éppen egyik előbb idézett megjegyzésével kapcsolatban ugyanis a tudományos kutatás módszereinek az éniségek fokával fejlődő, értékelő sorrendjét közli a következőképpen: „Az érzéki éniség álláspontján a tárgyak hasznavehetősége irányítja a gondolkodást“, s így „a tudomány kezdetben a tapasztalatokat a kedvenc képzetek és a mechanikai schéma szerint kapcsolta egybe“. A módszer tehát az induktív módszer volt. „A történeti éniség álláspontján a dogmatikai szempont, a köztudat érték-képzeleteivel való megfelelés szempontja határozott a vizsgálódás tárgya, illetőleg annak értéke fölött“, s így a tudomány az „anyagot az értelem segítségével logikai schéma szerint helyezte el“; klasszifikáló deduktív módszerrel dolgozott. A tiszta éniség álláspontján „a tárgyak, mint ilyenek individuális jellegükben s ez alapon egészen ható jelentőségükben érdekelnek“, s így a tudomány a „tapasztalat anyagát az ész vezetésével egy organizmuson belül összehasonlítva, fejlődésében jelentkező sajátosságában kívánja feltüntetni¹⁷. Természetes tehát, hogy — az előbb idézettekkel egyetértően — a személyiség filozófiai álláspontján ez a „genetikai, összehasonlító módszer“ a tudományos kutatásnak s így az ismeretszerzésnek is egyetlen helyes módja. Az elmélkedő itt tehát csak annyit állapít meg, hogy szerinte ez a megismerési mód, amelyet különben az oktatás módszerének szempontjából is értékel, a legértékesebb. Hogy ez azonban mégsem az egyetlen, kizárólagos, tehát egyetemes módszer, hogy tehát nem minden tudományban való előrehaladás feltétele a genetikus módszer, az még az ő kifejezetten történeti álláspontján is érvényes marad. Mint idéztük, ő is elismeri, hogy a megismerésben a megismerendő tárgynak sajátosságát kell szem előtt tartani. Ez pedig legalább is megengedi azt, hogy valamely ismereti tárgy, illetőleg tárgykör a maga természetének megfelelő, esetleg, sőt valószínűen a genetikus módtól eltérő módszert fejlesszen ki.

Látjuk tehát, hogy maga a történeti módszer elismerése még nem követeli meg egyetlenegy módszeres eljárás abszolu-



tizmusát sem. Az pedig ebből a gondolatmenetből egyáltalában nem következik, hogy a kívánt módszer, a megismerés érdekében a történelemnek, mint tárgynak a középpontba helyezését parancsolná, vagy éppen avval volna azonos.

Maga az elméleti álláspont tehát tulajdonképpen csak a történeti módszer elsősorban való alkalmazását kívánja. A történet, mint koncentráció tárgya, csak a humánus tárgyak egymásra vonatkoztatását biztosítja és biztosíthatja. Az ismereti anyag többi részében a személyiség pedagógusa részére is legföljebb csak a genetikus módszert lehet kötelezően előírni, ami itt a tudás különböző tárgyaiban megnyilvánuló sajátosság megbecsülését jelenti. Ennél többre az erkölcsi célzatú tájékoztatás történeti jellegéből eredő parancs sem kötelezhet, amint hogy Kármán is csak a történeti természetű tárgyaknál ragaszkodott a nemzeti szempontú tárgyi koncentrációhoz.

5. Meggyőződésünk szerint azonban Schneller akkor is tévedett, amikor a nemzetivel szemben az egyetemes történetet tette a nevelő oktatás koncentráció tárgyává. Ezt sem írja elő követelően az egyetemes végső szervezettségének szolgálatába rendelt személyiség erkölcsi mivolta.

Ne felejtjük ugyanis el, hogy Schneller Herbart iskolájának álláspontjával megegyezően éppen azért követeli a történelmet, mint középpontban álló művelő anyagot, „hogy az érzületi anyag domináljon“ a nevelő oktatásban. Ez az érzületi anyag adja ugyanis meg az oktatás nevelő jellegét; emez érzület által meghatározott viselkedési forma teszi a művelt személyiséget értékké. Jól tudjuk, hogy Schneller elméleti álláspontján az egyetemességgel való kapcsolatunk az isteni gondolatban való közösség érzelmi vonatkozásán alapul, de tudjuk azt is, hogy ezt a közösséget az egyén nála is a mindenség szervekre tagolt kisebb-nagyobb köreibe való bekapcsolódás által éli közvetlenül. A konkrét történeti hatalmak az a talaj, melyen állunk, az a közeg, az az egyéni, személyes formában megjelenő valóság, amely bennünket a mindenségbe kapcsol. Ezek közül a szociális létezők közül pedig éppen annál az eleven, az egész személyiséget szükségszerűen, már eleve meghatározó jellegénél fogva a nemzet a társadalmi szervek amaz egyéni alakulata, amelyben az egyéni lét lefolyik, az a valóság, amely döntően meghatároz bennünket. Csak olyan nevelő eljárás tehet

tehát bennünket szellemünk egészében igazán műveltté, amely a nemzeti szellemmel való eme adott, benső közösséget erősíti, s a társadalmi formák eme legszemléletesebben előttünk álló és legközvetlenebbül átélt kulturkincse által biztosítja érzésvilágunk megkövetelt reakcióját. A megkövetelt érzelmi meghatározottság csakis a nemzet természetes talajába gyökerezetten eleven, s így műveltségünk csak úgy válhatik valóban egyetemessé, hogyha előbb a nemzeti szellemmel való benső érintkezés által erősödik meg. Ezért megnyugtatóbb és még Schneller elméleti álláspontjának is jobban megfelel az általános művelő középiskola szempontjából Kármán megoldása. A nemzeti szellem életének ismeretén alapuló művelő anyag, mint koncentrációs központ a középiskolában már csak azért is megfelelőbb, még az egyetemes felé irányuló tájékoztatás céljából is, mert szorosabbá és elevenebbé teszi a növendékben azt a természetes kapcsolatot, amely őt, közvetlen környezetéből kiindulva az egyetlen eleven és termékeny, a szó szoros értelmében vett élő közösséghez, a nemzethez fűzi. Ez a termékeny és az oktatás által elmélyített szellemi kapcsolat a nemzettel az egyetlen alkalmas alapfeltétele az egyetemes történetben megnyilatkozó szellemmel való benső érintkezésnek.

Éppen ebben a tekintetben lehetnek aggodalmaink a Schneller-féle tantervezettel szemben. Az a mód ugyanis, ahogyan ő akarja biztosítani az egyetemesen keresztül a nemzethez való kapcsolódást, éppen a nemzeti szellem történetében való tájékoztatás rovására esik. Schneller növendéke a liceum első esztendejében reflektál újra a nemzetire. Jogos kétségeink lehetnek azonban ezzel az eljárással szemben különösen azért, mert az a nemzeti szellemű művelő anyag, amelyhez ez a „visszahajlás” kapcsolódik, nagyon szerénynek látszik, s véleményünk szerint nem felel meg a követelményeknek. Kifejezetten magyar történelmi tájékoztatást ebben a tanszervezetben a növendék a középiskolára előkészítő tanfolyam két esztendejében kap, ahol a koncentrációs központ a történelem. Ennek a történelmi anyagnak mennyiségét, s ami talán fontosabb, formáját is természetesen a növendéknek még eléggé fejletlen kora (9—10 év) határozza meg: „magyar történet a középiskola előkészítő két osztályában előterjesztőleg, lelkesítő módon adás-sék elő”.¹⁸ Az az ismeret tehát, amit innen visz magával a gyer-

mek, semmiképpen sem lehet megfelelő a középiskola egyetemese történeti anyagának a nemzet története szempontjából való kiegészítésére. Azt pedig, hogy magában a középiskolában történik-e gondoskodás a nemzeti történelem részletesebb megismeréséről, nem tudjuk. A tantervezetben magában erről nem gondoskodik, csak azt tartja magától értődőnek, „hogyan egyetemes történetnek magyar tanára — ott, ahol csak lehet, Magyarországnak történetére súlyt helyez“. Ebben a tekintetben azonban óvatosságra int: „adassék elő az egyetemes történet minden csinált vonatkoztatás nélkül... Nem szabad nemzeti szempontokat oda bevinni, ahol azok tényleg nincsenek s ahol az objektív, odaadó, éppen önmagunkról teljesen megfelelkező munkásságról van szó...“ „A középiskola feladatánál nem annyira a nemzetin, mint a műveltségen fekszik a fősúly“.¹⁶ A magyar szellemi élet fejlődéséről tehát ezen a fokokon valószínűleg kevés szó esik.

Ehhez járul azután még az, hogy középiskolai tantervjavaslatában éppen a magyar nyelv és irodalom részesül egy kissé mostoha elbánásban. A nemzeti nyelv sajátos szerkezetének ismertetését, a magyar nyelvtan tanítását az ajánlott u. n. normálgrammatika mellett teljesen elhanyagolja. Az ő középiskolájában sem a magyar, sem a német nyelv tanításánál „külön rendes nyelvtani órák... nincsenek“; csak alkalmilag a dolgozatok megbeszélése alkalmából kell rátérni „a középiskola alsó fokozatán a nyelv- és mondattani kérdésekre“. A nemzeti nyelv szempontjából ez bizony édes kevés; különösen annak részéről, akinek az a meggyőződése, hogy „a nyelv, akár a nyelv formája, akár annak tartalma (közelebbi irodalma) szerint egyaránt a nemzetnek géniuszát és abból folyó közvetlen érvényesülését, tehát legsajátosabb történetet fejezi ki“, s aki „éppen az emberi szellem története szempontjából“ igen nagyra becsüli „a nyelvnek formai, nyelvészeti oldalát“.¹⁷ Ami pedig a magyar irodalmat, a nemzet szellemi életének ezt az elsőrangúan fontos megnyilvánulását illeti, annak megismertetéséről ebben a tervezetben igen keveset hallunk. Egy pár erre vonatkozó utaláson kívül a javaslatnak ez a része legtöbbször a világ-irodalom jelesei fordításban való bemutatásáról beszél.

Úgy látszik tehát, hogy nagyon szerény mértékkel mért az a nemzeti művelő kincs, amivel a liceumba lépő növendék

rendelkezik s így kétséges, hogy annak heti 3 órás magyar történelmé azt a bizonyos előírt betetőzést, a magyar szellemi élet történetébe való belekapcsolódást el tudja-e megfelelő mértékben végezni.

6. Mindehhez járul még az is, hogy a koncentráció elve abban a dogmatikus formában, amelyben az Schneller műveiben előttünk áll, sem a középiskola, sem más iskola tantervében nem valósítható meg, gyakorlatilag nem vihető keresztül. Olyan középiskolai tantervet, amelyben a történeten kívül minden egyéb tantárgy csak az abban megnyilatkozó szellemi élet illusztrációjául szolgál, nehéz elképzelni. Pedig Schneller egy helyt az eddig hallottakhoz még a következőket teszi hozzá: „Csak egyetlenegy tantárgya van a középiskolának, ezt az egyet világosítják meg a tanárok különböző oldalaktól. Minden egyes előadásnak központi irányítója a történeti óra. Az összes tanárok a történet előadóját nézik s egymás közt a történetet illusztráló tananyagot osztják fel”.²⁰

Hogy mennyire lehetetlen a művelő anyag elrendezésénél ennek a követelménynek keresztülvitele, hogy mennyire nem lehet tehát az iskola életében ehhez az előírt úthoz ragaszkodni, azt éppen Schneller tanterve bizonyítja. Nem tudja, de nem is tudhatja a koncentrációt már az előkészítő osztályokban sem végrehajtani. Ott különösen a két éves tanfolyam kettős célja akadályozza meg ebben. Tekintettel ugyanis arra, hogy a népiskola, amelyet a felekezetek és a nemzetiségek szerveznek, az anyanyelv iskolája, a középiskola pedig a nemzeti nyelven tanít, elsősorban azért volt szükség erre a tanfolyamra, hogy a nyelvi nehézségeket elhárítsa. Schneller úgy véli a kérdést megoldhatónak, hogy ebben a tanfolyamban a magyar gyerekek nagyobb óraszámban német, a németek pedig ugyanígy magyar nyelvet tanulnak. Ez az iskolafok így a német nemzetiségű tanulók (de csak azok!) számára csakugyan a nemzet iskolája, az a szerv, amely a szűkebb környezetből a nemzeti közösség felé viszi őket az itt előírt nemzeti irányú studiumoknak és a nemzet nyelvének tanítása által. Ha eltekintünk is attól, hogy ez a tanfolyam az akkori Magyarország egyéb nemzetiségeivel nem számol, annyit mindenesetre meg kell jegyeznünk, hogy a magyar fiúk részére a német nyelv tanulása csak részben jelenti a nemzet egészébe való kapcsolódást. Ez a nyelv a

szerző szándéka szerint különben is részben gyakorlati, részben a művelődés további folyamatát megkönnyítő — mondjuk — iskolai célokat szolgál.

Még nagyobb fokú engedményre kényszerült Schneller a középiskolánál; bár itt ennek megállapítását megnehezíti az a körülmény, hogy éppen a koncentráció tárgy anyaga nincsen sehol tantervszerűen, osztályokra vagy legalább is fokok szerint tagoltan részletezve. Erre pedig azért volna szükség, mert csak így látnók meg, hogyan képzelte el Schneller legalább nagy vonásokban az egyes tárgyaknak egyvetlen egy központ felé való irányítását. Minden tárgynak részletesebb tervét közli a *Javaslatban*, egyedül a történelemét nem. Nincs tehát módunk arra, hogy megfigyelhessük, hogyan képzelte ő ennek a szigorúan megkövetelt és kijelentéseiben határozottan egy központot követelő egységnek gyakorlati keresztülvitelét. A többi tantárgy részletezőbb tervének áttekintése pedig csak avval a tanulsággal jár, hogy Schneller a lehetőség szerint minden tantárgynál ragaszkodott az alsó és felső tagozat tárgyban azonos anyagának a lét és a fejlődés szempontjából való didaktikai megkülönböztetéséhez.

Korábbi tanulmányaiban, ahol a középiskola szellemében még nem egységes, és csak a főgimnáziumban uralkodik a humanum szempontja, „az aligimnáziumban a hazai, a nemzeti történet és ehhez való vonatkoztatás irányító az egyetemes történet anyagának kiválasztásában”.²¹ Később azonban a hazai történetben való tájékoztatást az előkészítő tanfolyam veszi át; az egész gimnázium a humanitás szempontja alá kerül, s így az egyetemes történet tanítása a középiskola kétszer három éves tagozatában „a történet korszakainak megfelelően három éves tanfolyamra” oszlik. Ha ez azonban így van, akkor egyetlenegy tekintet is meggyőzhet bennünket arról, hogy az alsó fokon különböző tantárgyaknak a történetre vonatkoztatása még Schneller számára is keresztülvihetetlen. Különösen szembevető ez a vallásnál és a nyelveknél, amelyek viszonya a történelemhez — Schneller megállapítása szerint — éppen azért a legbensőbb, mert mind a kettő „a szellemet a maga közvetlenségében, a maga egységében terjeszti elő”.¹⁴ Az előkészítő osztályoknál még azt az óhaját fejezi ki, hogy azok jellegének megfelelően ott a felekezetek hazai története tárgyalassék. A

középiskola alsó fokozata részére azonban csak annyit kíván, hogy ott a vallásoktatás a felekezeti vallástanár kezében legyen, a tárgy történelmileg tagozott előadásáról csak a felső fokon beszél, ahol azt a történelem tanára veszi át.

Az idegen nyelvek tanításánál történeti koncentrációról természetesen az alsó fokon nem lehet szó, hiszen ezt a három évet a nyelv megtanulására kell szánni. Francia irodalmi olvasmányt az alsó fokon nem is közöl, a 3. osztály latin olvasmányai, Cornelius Nepos és Caesar pedig nem felelhetnek meg az itt tárgyalt történeti anyagnak.

Az elv következetes keresztülvitele azonban a felső fokon sem sikerül. Maga Schneller mondja pl., hogy itt a 3. osztályban a latin szemben a történettel „önállósul“, éppen úgy, mint a két harmadik idegen nyelv, a gimnaziális tagozat görögje és a reális angolja. Ugyanígy kivieszi a történelemhez csatlakozó tantárgyak közül „a matematikát és a grammatikát, mint a létezőnek *elvont* mennyiségi, logikai, pszichológiai alakjait“.²²

Ami végezetül az u. n. reális tárgyakat illeti, azoknak a történeti folyamatba való belekapcsolása kissé erőltetettnek látszik. Szerinte ugyanis „a természettudományi órák“ a történelmi tájékozódással kapcsolatban „kimutatják, hogy különböző korokban miképpen változott a természetnek képe s a természet kutatásának munkája“.²² Az ellen, hogy a természeti jelenségek leírásánál, vagy a természettudományi problémák tárgyalásánál itt-ott, kellő mértékkel alkalmazva történeti felvilágosítást is adjunk, semmi kifogásunk sem lehet. Nemcsak a föld története és a földrajzi kutatások újabb irányai (ember-, állat- növényföldr.) utalnak ilyen történeti belátások fontosságára, hanem az elméleti természettudományok sem tagadják a tudománytörténeti szempont termékenységét. Sok ilyen természetű vonatkozás került máris bele a középiskolák tantervébe is. Azt azonban sehogyan sem tudjuk elképzelni, hogy a természettudományi megismerést helyes volna a történelmi tájékoztatás szolgálatába állítani. A természettudományokban mindekelőtt egészen más a megismerés tárgya és módja, más a megismerés anyagát rendező eljárás, mint a történeti tudományokban. Sajátos ismeretelméleti jellegüket az egységes tájékoztatás elvének kedvéért már csak azért sem áldozhatják fel, mert didaktikai értéküket többek között éppen az egé-

szen más természetű megismerési folyamatnak köszönik. Ha mindehhez hozzávesszük még azt, hogy a földrajzon és a magyar irodalmi anyagon kívül semmiféle olyan tárgy nincsen a középiskolában, amelynél a kettéosztás által megkövetelt kétszeres fejlődési menet keresztülvihető volna, (az idegen nyelveknél a nyelvi előkészítés feladata nem engedi ezt meg; a reális tárgyaknál pedig egyszerűen lehetetlen pl. a természetrajzi vagy fizikai oktatást kétszer az ókori történelemmel kapcsolatba hozni) akkor világosan áll előttünk a koncentráció elvének ilyen módon való keresztülvihetetlensége.

7. A nevelő intézményekben folytatott nevelő-oktató munka a maga történelmi jellegű művelő anyagának, a kultúrkincsnek átadásával segíti elő a művelt személyiség kialakulását. Ezt a munkáját a közösségi körök által szervezeten s azok megbízásából végzi, azért, hogy így a rendszeres menetben haladó művelés által legyen biztosítva az egyén kifejlődésének organikus útja. „*Át kell*... élnie minden jól nevelt egyéniségnek a történelmi hatalmakban létező kultúrkincs; *át kell* haladnia a családi, a községi (nemzetiségi vagy törzsi), a nemzeti, az emberi Énnak fokozatait, fel kell emelkednie az Isten országának örök Énjéig s így sub specie aeternitatis megérteni a kulturát, értékelni és érvényesíteni is; még csak ekkor, ez alapon válhat az egyéniség személyiséggé, az ember jól felnevelt szabad és jellemes lényé”.²³ Ennek a rendszeres egymásutának szolgálatában állanak a nevelő intézmények; ezt a mind tágabb körbe kapcsolódó rendszeres tájékoztatást szolgálja a nevelő intézmények tervezett rendje.

Ebben a tekintetben azonban Schneller jónak látja, hogy „egy közelfekvő félreértésnek” vegye elejét, nehogy valaki azt higgye, hogy elmélete „*erkölcsi célzatában* is az intellektualisztikus egyoldalú iránynak támogatója”. „Ha ugyanis” — folytatja tovább — „a társadalmi »Én«-ek, a történelmi hatalmak egymás fölé emelkedő sorozatán végigtekintünk, s ha azt látjuk, hogy még csak a humánium, illetőleg a divinum országának hatása alatt jut el az egyén sajátos isteni célgondolatjának világos *tudatára* s így minden máséval szemben sajátos *személyiségének tudatára*; úgy igen könnyen juthatunk el arra a következtetésre, hogy a nevelés célját vagyis az egyéniségnek személyiséggé válását csakis az iskolák fokozatainak vé-

gén érhetjük el s így aránylag csak igen kevesen válhatnak éppen a mi elméletünk alapján személyiségekké". Határozottan és hangsúlyozottan kijelenti ugyanitt még a következőket: „Az egymás fölé emelkedő történeti hatalmakkal és az azokkal adott iskolafokokozatokkal nincsenek az egyesek erkölcsi értékeik szerint lefokozva vagy felemelve. *Az intelligencia skálája nem az erkölcsi érzület értékeinek skálája!*!”²⁴

Éppen a közoktatásügyi szervezet bemutatása alkalmából helyénvaló volt erre az esetleges félreértésre rámutatni. Az iskola ugyanis már eredete szerint is elsősorban oktató intézmény, ott annak rendeltetése szerint is az ismereti anyag van előtérben. Ez az oka annak, hogy az iskolaügy tárgyalásánál akkor, amikor a művelődési kincsnek átadásáról van szó, minden óvatosság és körültekintő gond ellenére is óhatatlan, hogy a nyomaték, a hangsúly ne terelődjék át a kulturkincsben foglalt intellektuális mozzanatra. Ezért kellett itt nyomatékosan utalni arra, hogy a művelő kincs által nevelt személyiség nem kizárólagosan ismereti birtoka szerint megítélendő szellemi alkát. A műveltség az egész szellemi valónak a kulturkincssel való áthatottsága; értékességét nem a tudásban való gazdagság, hanem elsősorban a szellemiségnek a cél felé irányított-sága, tehát az erkölcsileg értékelhető viselkedési forma méri. Nem lehet tehát azt állítani, hogy az értelmi erő fejlettsége határozza meg az egyén szellemiségének irányát, műveltségét, már csak azért sem, mert a tudás maga az erkölcsi jelleg megítélésénél irreleváns.

Nem lehet azonban azt sem állítanunk, hogy a személyiséggé létel folyamata az intézményes nevelés egy bizonyos fokon befejeződik, illetőleg, hogy az iskolák megfelelő sorának elvégzésétől függ az, hogy valaki személyiséggé lett-e vagy sem. Tudjuk, hogy a végcél, tehát a teljesen kifejlett személyiség csak ideális követelmény; eszmény, amelyet csak megközelíteni lehet, amelynek teljes egészében való megvalósulását semmiféle nevelői eljárás, semmiféle iskolarendszer nevelő munkája nem biztosíthatja. A személyiség irányjelző értékfogalom, éppúgy, mint az általa előkészítendő humánnum országa. Mind a kettő éppen abszolút értékességénél fogva a végtelenbe utal; „minél inkább végtelen értékű — ugyanis — valamely elv, annál hosszabb, annál végtelenebb megvalósulásának útja”.²⁵

Ennek egészen természetes következménye, hogy a személyiség konkrét megjelenési formájában igen különböző lehet. A vallásosan erkölcsös egyéniségek nemcsak sajátosan megkülönböztető individuális jegyeikben térnek el egymástól, hanem különösen az ideál megközelítésének fokában. E mellett az eltérés megnyilatkozhatik az ismeretekben való tájékozottság mértékében, irányában; a törekvés intenzitásában, állandóságában, az eszmény megközelítéséért vívott küzdelem jellegében, szóval a szellemi alkat szinte kimeríthetetlen vonásainak különbözőségében. Schneller elméleti felfogása szerint a történeti hatalmak átélése, az azokba való művelő hatású beleélés a személyiséggé válás feltétele; ez azonban nem jelenti azt, hogy az a lehetően teljes történeti tájékozottság, amelyben az iskolák elvégzése részesíti a növendéket, személyiséggé fejleszt. Csak annyit, hogy ez a kitűzött cél elérésére rendelt legalkalmasabb eszköz. Emellett éppen Schneller organikus világnézetéből következik az is, hogy az iskolák által rendszeresített nevelés nem is egyetlen útja a személyiséggé válásnak. A történelmi hatalmak hatásának intézményes biztosítása csak tervszerűbbé teszi a nevelő munkát. Maguk a történeti hatalmak a bennük meglévő kulturkincs erejénél fogva már létükben is nevelően hatnak, még pedig mindegyik közülük; adott körülmények között egyenlő hatással. Ez azt jelenti, hogy a növendéknek nem kell okvetlenül végighaladnia a beleélés folyamán a közösségi körök mindig bővülő és a teljes szervezet felé mutató során. Ha igaz az, hogy mindegyik, még a legkisebb szerv is éppen szervi mivolta által belekapcsolódik a felsőbbek mindegyikébe — már pedig az organizmus másképpen nem képzelhető el — hogy tehát „a családi falusi és a városi közösségi Én-ek is mind át vannak hatva az egyház, a nemzet, a humánium, Isten országának szellemétől“,²⁴ akkor csakugyan van a személyiséggé válásnak egy közvetlenebb módja is. A nevelés tényének egyetemessége éppen azt jelenti, hogy a személyiség elve erejében a mindenség minden szerve nevelő hatású. Ez már magából a szervnek a szervezettel való benső kapcsolatának tényéből is következik. „Minél fejlődöttebb, tökéletesebb ... a közösség; annál nagyobb számú és sajátosabban kialakult a közösség szerve is“. ²⁶ Mivel pedig a közösség fejlődése csakis az organizmusba való beletagolódást jelenthet, ennek a fejlődő való-

ságnak alakító befolyása mindenesetre a cél irányában hat, tehát nevelés. Ez az értelme annak a kijelentésnek is, hogy „tágabb értelemben mi mindnyájan különbség nélkül nevelők is vagyunk“. Ezen Schneller nemcsak a személyiségre való nevelés kötelességét érti mindenkire nézve, hanem azt, hogyha a személyiség álláspontjára emelkedünk közéletünkben, társadalmi életünkben, akkor nemcsak a közösség által kijelölt hivatásos nevelők, hanem a közösségi élet minden viszonylatában működők is nevelők. De nevelő hatású pl. többek között a legkisebb közösségi kör, a család is, abban az esetben, ha az ösz-szes történeti hatalmaknak eme „tipikus megvalósítóját és folyton éltető forrását ... a keresztény vallásnak szelleme áthatja. ... Ily családban átélheti az egyes az emberiség kulturális feladatait, felveheti magába a kultura kincseinek termő elemeit: ily családban a történeti hatalmak hatása alatt etizálódhatnak az egyéniség, létesülhet a személyiség“.²³

Egészen természetes mármost, hogy a személyiség kifejlődésének eme legkülönbözőbb formában adott feltételei magát a személyiséget, annak lelki alkatát a legkülönbözőbb formában fogják színezni. Nemcsak az iskolákból eredő hatás, hanem a többi szintén nevelő jellegű akár egyéni, akár társadalmi. En nevelő hatású befolyása is kifejlesztője lehet a legkülönbözőbb sajátosságokkal felruházott vallás-erkölcsi egyéniségeknek.

8. Mindez természetes következménye Schneller alapvető elméleti álláspontjának, avval azonban, amit evvel összefüggésben az egyoldalú intellektualizmus félreértései ellen védekezve mond, nem érthetünk egyet. Idézett jegyzetének folytatásaként ugyanis tiltakozik ama felfogás ellen, amely „a tudatosban látja a *létnek* kritériumát, vagyis amely csak a tudatosnak tulajdonít létet s így a nem tudatost ignorálja“. Kijelenti, hogy a személyiségben nem a tudatosság a döntő jegy. „Minden tudat valaminek tudata, tehát feltételezi azt a valamit, mint létezőt. Így tehát a személyiségnek tudata is felételezi a személyiséget. Fontos e tudatosság, de nem a személyiség szempontjából, hanem azért, mivel csak az a személyiség, aki a társadalmi fokozatokat a művelődési kincsekkel együtt átélte s így önmaga és mások isteni célgondolatjával tisztában van — van hivatva vezető szerepre“. Ezeket a tudatos, vezető szerepre hivatott személyiségeket neveli az iskolák fokozataiban egymásután ható,

történeti hatalmak sora, míg „az alsóbb fokozatú egyéniségek“ e tekintetben szerényebb jellegű „öntudatlan“ személyiségének közvetlenebb természetű kialakulásánál a nevelésnek ez a rendszeres menete nem fontos. Hozzáteszi mindezekhez még azt is, hogy a nagyobb fokú — intellektuális — tájékozottság sok tekintetben veszélyeztetheti is a személyiség kialakulását. „Az egyes a közvetlenség álláspontján sokkal könnyebben és osztatlanabb módon (koncentráltabban) mélyedhet el önmagába s keresheti fel jobb Énjét, mint az, ki a közvetettség álláspontján áll, amelyen sok elvezető, mással is törődő gondolat tolul a megfigyelő és jobb Énje közé“. ²⁴

A kétféle éniségnek ezt a megkülönböztetését egy későbbi írásában azután az iskolaszervezetnek egyes fokain elért nevelési eredmény megítélésének alapjává is teszi. A nevelő oktatásnak az egyetem küszöbéig haladó útján két főállomást különböztet meg: az egyik az 5., a másik a 13. tanév után következik. „Mindkettő — tehát az előkészítő tanfolyammal végződő éppúgy, mint az, amelyik a liceummal fejeződik be — a hazáért való lelkes érzületre ... vezet; azonban avval a különbséggel, hogy ez a lelkes hazafias érzület az első állomáson abszolút, de csak érzelemszerű, ellenben a másodikban relativ, amennyiben ugyanis a haza a humanitás birodalmának, Isten országának szerve, miáltal ez az érzület tudatosan érzelemszerűvé lesz“. ²⁷ Ugyanitt hozzáteszi még azt is, hogy az alsóbb fokon a személyiség még csak követelmény, kulturális szempontból korlátozott és gyámság alatt áll, míg a felső fokon csakis benső szükségyszerűséggel és szabadsággal cselekszik és ezért hivatva van a társadalomban, az államban vezető szerepet játszani.

Mindezzel szemben meg kell jegyeznünk a következőket. Bármily különbözők is az emberi személyiségek megjelenésük konkrét formáját tekintve, semmi jogunk sincs arra, hogy a személyiség fogalmának legfontosabb meghatározó jegyét, a tudatosságot elhagyjuk. Személyiségről csak ott beszélhetünk, ahol megvan az isteni célgondolat tudatos belátása, az annak való életre törekvés és ennél fogva, csakis ennél fogva egyedül a benső szabadság erejében való cselekvés; ahol ez a jegy nincsen meg, ott nem lehet személyiségről szó. Hiszen éppen a már eredetében is meglévő jobb Én tu-

datossá válása, az egyéni élet erkölcsi rendeltetésének világos felismerése különbözteti meg az értékelés alá nem vonható egyéniséget a személyiségtől. Nem beszélhetünk tehát „öntudatlan“, „gyámság alatt lévő“, csak érzelemszerűen meghatározott személyiségről; csak autonom személyiség létezik, mint irányít jelző értékfogalom. Bármily szerény mértékű intellektuális kincsekkel megáldott is az alsóbb fokozatú egyén, bármily kevés esztendőt töltött is az iskola padjaiban, személyiségnek nevezhetem, ha megvilágosodott benne emberi hivatásának tudata s ha törekvéseiben ennek a megvilágosodásnak útját követi. Akkor azonban fenntartás nélkül személyiség. Személyiség még akkor is, ha csak a családi, vagy, mint a középiskolába nem jutót, a nemzeti kultúrkinccs nevelte, mert hiszen sem a család, sem a nemzet által közvetített tájékozottság nem jelenti csak az illető közösségbe való kapcsolódás abszolút jellegét. A megkövetelt relativitást minden fokon az organizmusba kapcsolódottság biztosítja.

Elméleti szempontból a nevelés mindig és mindenütt s ennél fogva a nevelő intézmények legalsóbb fokán is a személyiség erejében megy végbe. „Az oktatás bármely fokán kívánom“ — mondja maga Schneller — „a személyiség elvének érvényesülését; mindegyik fokozaton azt, hogy az egyéniség a történeti hatalmak hatása alatt személyiséggé érlelődjék“.²⁸ Az ő állítása szerint tehát egyáltalában nem igazolható valamely alsóbb fokú, egy kisebb közösségi kör képviselőjében nevelő iskola nevelési eredményeivel szemben felállítható kisebb igényű követelés. Az, hogy ennek a nevelő munkának mi a gyakorlati eredménye, az már egészen más kérdés. Kétségtelen, hogy a személyiséggé válás útján súlyos akadályok, gátak vannak; ezek azonban a nevelés mindenkor akadályai, az alakító befolyások hatásának mindenütt meglévő határai. Ilyen a személyiség kialakulását veszélyeztető mozzanat lehet az ismeretekben való tájékozottság magasabb foka is, lehet azonban, éppen olyan mértékben, a tudás hiányából eredően a belátás kisebb foka is. Lehetnek, sőt vannak is a nevelési eredmény elérésének egyéb akadályai is, semmiesetre sem lehet azonban azt mondani, hogy éppen a reflexió szerényebb foka, a közvetlen percepció az appercepcióval szemben teszi könnyebbé a személyiség kialakulását. Nem állíthatjuk ezt különösen olyan iskola-

szervezet által nyújtott ismereti anyaggal, a középiskola anyagával kapcsolatban, amelynek csakis az lehet a célja, hogy a művelő anyagnak módszeres elrendezése és feldolgozása által a személyiség kialakulása elé törnyosuló nehézségek a lehetőség szerint elháríttassanak.

Maga a különbségtétel csak abban a formában tartható fenn, hogy az erkölcsi arravalóság, tehát a személyiségre törekvés tisztult formájának egyenlő mértéke mellett, a több tudással, nagyobb tájékozottsággal, szélesebb látókörrrel rendelkező, tehát magasabb fokú iskolák bőségesebb kultúrkincsében részesült személyiség inkább hivatott a vezetésre, mint az, akinek ismeretei szerényebb mértékűek, illetőleg iskolázottsága kisebb fokú.

III. A nevelés személyi tényezői.

1. Jóllehet a nevelés intézményes szervei, az iskolák már eredetüknél fogva is elsősorban oktatásra rendeltettek, hivatásukat csak akkor teljesítik, hogyha az ismeretközlés munkáját a nevelés szolgálatába állítják. Az oktatás, az értelmi nevelés a nevelésnek egyik eszköze, a nevelés alá rendelt fogalom s így az oktatás elmélete a neveléselmélettel szemben, amely a célt állapítja meg „közvetlenül amaz utak egyikét, a tanítás útját keresi és kívánja megállapítani, mely ama célhoz vezet”.¹ Hogyha az iskolában a hangsúly az oktatáson van is, az ismereti anyag átadásában kifejezésre jutó munkásság a nevelési cél szolgálatában kell, hogy tevékeny legyen. Mivel így mindkét tevékenység ugyanazt a célt szolgálja, rendeltetésükben nincsen különbség közöttük. Az oktatás a szó igaz értelmében csakis nevelő jellegű lehet, s így annak is — mint az egész nevelési munkának — „mozgató elve” a személyiség. „Az oktatás bármely fokozatán” — halljuk ugyanott — „kívánom a személyiség elvének érvényesülését”.²

Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy az oktatást is a „valáserkölcsi hatalmak befolyása alá rendelni” s hogy az oktatásnak épp úgy, mint a nevelésnek a „jobb Én kifejlesztése a célja”; vagyis „az etikai személyiség létesülése”. A nevelés célját és benne az oktatás szerepét általában Herbart-hoz hasonlóan jelöli meg. A nevelés célja nála is az etizálás; ő is csak olyan oktatást ismer, amely egyúttal nevel is. Mégis úgy véli,

hogy igen nagy az elvi eltérés kettejük felfogása között; a Herbarttal való „érintkezés alapján inkább külső“. Herbart ugyanis „az etizálást nem az individualitáson véghezmenő, hanem az individualitás *mellett* haladó folyamatnak veszi, amely folyamatnak eredményét is nem az etizált, tehát az etikai személyiségben, hanem annak *birtokában* az erényben, vagy az erkölcsi jellemzilárdságban látja“. Ennek eredménye, hogy míg Schneller szerint a nevelésben s ennél fogva az oktatásban is „a személyi tényező a fő“, addig „Herbartnál egy az egyénben a nevelő által fölépült objektív elem“.³

A *Bevezetés*ben részletesebben elemzi Herbart didaktikai felfogását s megállapítja, hogy műveinek legtöbbszörében „pedagógiai gondolkodása elsősorban az objektív elemet fölépítő didaktikai kérdésekre irányul“, s hogy neveléstudományának intellektualisztikus, mert „az oktatás útján nyújtott képzetekben s e világ alkotásának mikéntjében látja a helyes nevelésnek biztos alapját“. S bár jól tudja, hogy vannak „Herbartnál egyes tételek, amelyek igen finom megjegyzések kíséretében az etizálást magához az egyéniséghöz közelebb hozzák; mégis elmélete egészével ... legjobban egyezik azon tanáccsal, hogy a nevelő a növendék individualitását, — amellyel szemben ugyanis tehetetlen — ne érintse, hanem e mellett foglalkozzék saját építményével, amely számára ő a gyermeklélekben mindig tág és üres tért talál“.³

Ez a tudatos és határozott szembenállás Herbart neveléstudományi és ebből eredően didaktikai felfogásával olyan ellentétre mutat rá, amely hatásaiban itt az iskola benső munkájának szabályozásánál jut ugyan legélesebb kifejezésre, de tulajdonképpen a két elmélkedő metafizikai, szorosabban lélektani felfogásának különbségén alapul. Schneller személyiség- és ezzel kapcsolatos műveltségfogalma az erkölcsi viselkedésben is egyénien sajátosnak az individualitásnak feltétlen elismerését követeli. Középponti értékfogalma az az egyéni valóság, amely mind a művelődés útján, mind pedig a művelt személyiség kifejlett alakjában éppen sajátos szellemi valójával reagál, majd hat a közösségre. Már eleve is el kellett utasítania tehát azt a lélektani álláspontot, amelynek egyoldalú individualizmusa éppen ennek a már eredetében is sajátos Énnel metafizikai létét tagadja. Éppen ennek az Énnel prioritását hangsúlyozza Herbart

képzetmechanikájának amaz állításával szemben, amely szerint „az Én még csak a képzet sorok találkozási pontjában keletkezik“. Nemcsak a lélek lényegének, mint egyszerű reálénak meghatározása téves Herbartnál, hanem a lélek funkcióira vonatkozó álláspontja is. „A herbarti lélek alapfunkciója a képzetalkotás, tehát a lélek intellektualisztikus művelete; csakis a képzetalkotás mikéntjéből keletkeznek az értékelő érzelmek“ — s ugyanígy csak a képzet vezet az akarásra is. „Amily kapóra jó a nevelő oktatónak a lélek műveleteinek sorrendje, mivel így az ő kezében van a képzetek közlése és felidézése útján a növendék lelki életének megalakítása, annyira ellenkezik a funkciók sorrendje a valósággal, sőt mi több Herbart szavaival is“. Ha ugyanis „a képzetek a lélekre tett hatásoknak a lélek önfenntartása alapján létesült reakciói“,⁴ akkor természetes, hogy elsősorban valamilyen sajátos Én érzése, s ennek az a törekvése (akarás) van meg, hogy magát fenntartsa, s így kétségtelen, hogy még ennek a lélektannak tanítása szerint sem primitív alkotása a képzet a lelki reálénak. A lélek nemcsak eredetében nem lehet a képzetek által meghatározott valóság, hanem fejlődésében, kialakulásában sem az. Herbart pedig éppen alapvető lélektani tévedéseinek következményeképpen „lényegileg a nevelő által szuggerált képzetekkel és ezeknek a találkozás alkalmával bebizonyult ereje segítségével kívánja a növendék szellemi életét fölépíteni s így táplálja a nevelő mindentudóságának, mindenhatóságának jól eső hitét“.⁵ Néha ugyanis úgy látszik, mintha Herbart is azok közé tartoznék, akik a nevelőben, annak önkényes célkitűzésében látják a nevelés célját. Pszichológiája is olyan „feltevésekkel dolgozik“, amelyek szerint „a nevelendőnek lelke egy be nem írt lap, egy puha viasz, amelyet hajlítani, amelyet beírni egészen szabadon lehet. Arról kell a nevelőnek gondoskodnia, hogy rossz ez írásba ne kerüljön, s hogy ő maga a képzeteket fokozatosan oly rendben juttassa a lélekbe, hogy azok ott szoros kapcsolatokat, szövedékeket, egybeolvadásokat képezzenek, amelyek biztosítják a jóakarat alakulását“.⁶ Ahogyan Herbart már keletkezésében is teljesen személytelennek, képzetek minden különösebb sajátosság nélküli középpontjának látta az egyéni lelket, úgy tekinti azt a nevelésnél is személyi jellegben szegény anyagnak. A nevelésnél nem az én fejlődéséről van szó, „hanem a nevelő részéről adan-

dó képzettömeg képzéséről, fejlődéséről, még pedig a nevelő eredeti és közös intenciója szerint való fejlődéséről“.⁸ „A csakis önmagára állított nevelő, aki nem valamely történeti hatalom képviselője, ... csak az ő sajátos eszméjét kívánja a növendékbe beleplántálni“;⁹ egész törekvése abban merül ki, hogy növendéke képzetvilágában teremtsen rendet.

Didaktikájának tanítása szerint azonban Herbart még itt sem áll meg, nemcsak a növendék egyéni minőségének jelentőségét tagadja, hanem magát a nevelőt is személytelen közvetítővé, eszközzé teszi. Mivel lélektanának tanítása szerint „az »én« ... nem az öntudatban azonos szubjekt-objekt, hanem az objektum által alakult szubjekt; a tulajdon után következő tulajdonos“;⁷ a nevelő munka szempontjából a nevelő személye is elveszti jelentőségét. Az általa nyújtott anyagon, „annak erején fekszik a súly; ez a szellem világának felépítője; akkor t. i., ha azt a kellő megállapított módszernek megfelelően nyújtjuk. ... A növendék és a nevelő közé lép a tananyag és pedig feldolgozásának és módszeres nyújtásának igen szigorú követelményeivel. ... A nevelő, a tanító a módszer erejétől várja az eredményt“. Mindennek következménye azután az, hogy „az iskola énisége legyőzi a nevelő egyéniségét“⁸ is. A nevelő, mint egyén, erővel a történeti éniség álláspontjára szállítja le magát. Így szorulnak ennek a lélektani álláspontnak végső eredményeképpen a nevelés személyi tényezői a tárgyiakkal, az anyaggal és módszerrel szemben teljesen háttérbe. Éppen azért, mert a nevelésnek sikerét csak az objektív tényezők döntenek el, a módszeres munkának eredményében való feltétlen bizalom egyik jellemző jegye Herbart iskolájának. Szerintük „az ember az, amivé őt a nevelés teszi“. Feltétlen jelentőséget, teremtő hatalmat tulajdonítanak a nevelésnek, igen érdekesen éppen annál fogva, mert egyoldalú individualizmusuk nem törődik az egyént meghatározó társadalmi tényezőkkel; az egyéni valót a szó legteljesebb értelmében vett környezettől, a történelmi és társadalmi meghatározottságától elszigeteltnek látják. Maga Herbart sem veszi őket számításba, bár „ismeri az objektív jellemet, amely mintegy a tudat küszöbe alatt alakul“, s amely „az esztétikai ítéleteken alapuló szubjektív jellemmel nem egyszer ellenkezésben van s így a nevelés tudatos munkásságának kedvező eredményét veszélyezteti“. Ha elismeri is néha a törté-

neti hatalmaknak az egyén fejlődésére való befolyását, — amint arra Schneller egyik jegyzetében utal — ezeknek „a megkapó helyeknek olvasásánál nem szabad megfeledezni arról, hogy e helyek magukban állanak s Herbart irányának egészével épp oly kevésbé egyeznek, mint nevezetesen individuális pszichológiájával ezen általa visszautasított néppszichológiai vonatkozások“.⁹ Az egyén teljesen a nevelő, illetőleg a személytelen nevelés hatása alatt áll. „Az igaz herbartianus meg van arról győződve, hogy ő a számítva adott képzetekkel és ezek kölcsönhatása alapján megalakíthatja az egyesnek nemcsak képzetvilágát, hanem a képzet-szálak keresztező pontján magát az Ént is közvetlenül tetsző értékeivel, eszméivel s így ezek hatása alatt megalakíthatja a teljesen kiszámítható etikai jellemet, az erkölcsiség szilárd jellemesülését, a személyiséget“. Innen ered az „igazi Herbartianusok önteltsége... a tudományos pedagogiának maguk számára való lefoglalása“, de önhittségükkel együtt ennek a hibás lélektani alapvetésnek következményeiből magyarázható „iskoláink nagy hírneve dacára ez iskolákban bemutatott eredmények valóban silány volta“ is. Schneller véleménye szerint Herbart álláspontja általában megfelel a német nevelési eszménynek, ahol a hangsúly „a nevelőn és ennek természetén fekszik. „Kora magyar tanításától pedig azért tagadja meg a nemzeti jelzőt, mert viszont „a magyarnál a hangsúly a növendéken, annak természetén van“.¹¹

2. A korábban folytatott tanítási gyakorlat azért nem elégtő, mert éppen Herbart lélektani tévedéseiből eredetten, mindinkább előtérbe jutottak a tanítás munkájában annak tárgyi mozzanataai a személyi tényezők rovására. Természetesen ő sem látja mellékesnek a didaktikai elemet, nagyon is méltányolja az oktatás tárgyi elemének nagy fontosságát, de magában az oktatás anyagában is, különösen azonban a módszeres tanítói eljárásban ismételten a személyiség, tehát az egyéni valóság megbecsülését hangsúlyozza éppen azért, mert szemelőtt mindig az oktatás „nevelési“ hatása lebegett. A személyi tényezőnek ez a megfontolt, minden túlzástól ment, de jelentőségének megfelelő értékelése Schnellernek természetesen már világfelfogásából ered. Az a metafizikai gyökerekből táplálkozó lélektani belátás, amely az egyéni valót már eredetében sajátosnak látta, természetesen mindig figyelemmel volt éppen

ennek az individualitásnak meghatározó elemeire is. Többször figyelmezteti a nevelőt arra a kötelességére, hogy nevelői ténykedésében a növendéknél mindarra figyelemmel legyen, „ami a tudatnak küszöbe alatt folyik le“. *„Nevelés szempontjából“* — ugyanis — azok az imponderábilák, amelyek a gyermek fogamzási aktusánál, az anya viselőségének ideje alatt, a szülőket életérzésükben, hangulatukban, gondolkodásuk irányában befolyásolják; amaz imponderábilák, amelyek a gyermeket levegőként otthon, kinn az utcán, a játéktéren körülveszik s öntudatlanul is lelkében táplálják és irányítják, jóval fontosabbak, mint a tanító részéről vett képzetek problematikus erejükkal“. Ő tehát a gyermek objektív jellemében nemcsak a nevelés munkáját zavaró mozzanatokot lát, hanem olyan elsőrangúan fontos hatótényezőket, amelyekkel a mindenkori nevelésnek számolnia kell. Míg ugyanis Herbartnál az énnel objektív tényezők — a képzetek — által való meghatározottsága az egyéni valóság legjellemzőbb jegyét, az individualitást, a sajátosságban létezés mozzanatát halványítja el, addig Schneller pszichológiai álláspontján ezek a külső világból származó „öntudatlan“ alakítói az egyesnek éppen a szükségszerűen számbaveendő egyéni különbségeknek okai. Az individuum szociális hatások alatt lesz már eredetében is sajátossá, s ezek további befolyása is ennek a sajátosságnak kibontakozását segíti elő. Természetes tehát, hogy a nevelőnek ezekre is tekintettel kell lennie. Ezért „szükséges, hogy a nevelés tudománya elhagyja az individuális pedagógika álláspontját „— s ebben a vonatkozásában is — „táguljon szociális pedagógiává“. Ez a szociálpedagógiai belátás mindenekelőtt arról világosítja fel a nevelőt, hogy a nevelés az egyén fejlődésére ható tényezőknek csak egyike. Vannak az egyént érő hatások között olyanok, amelyek öntudatlanok, tervszerűtlenek, amelyek ugyan „magukban véve... a cél és tervszerű oktatás körén kívül esnek“, mégis számbaveendők és lehetőség szerint figyelemmel kísérendők. Tisztán áll így előtte a nevelés helye az emberre ható külső befolyások között s meglátja így a nevelő hatás középponti jellegét is. „A nevelő ezeket is“ — t. i. a környező életnek, az utcának, a sorsnak stb. hatását — „eszközként felhasználja s kell is, hogy felhasználja, de éppen azzal, hogy ezek a hatások a nevelő kezében eszközökké válnak, megszűnnek önálló hatások

lenni".¹² Figyelmezteti e mellett a nevelőt arra is, hogy nevelő oktató munkásságának eredményével szemben szerényebb legyen: „az igaz pedagógus ...éppen tekintettel a nevelendők különbségére, valamint a kiszámíthatatlan milieure, nagyon is óvatos állításaiban és az ő munkájához fűződő reményeiben“.⁶

Mindennél fontosabb azonban az, hogy az egyéniség lelki valójának megfigyelését, pontos megismerését teszi a nevelő kötelességévé. A hatások állandó számbavétele és azokhoz való állandó alkalmazkodás ugyanis csak úgy lehetséges, hogyha a növendék lelkének mindenkori megnyilvánulását figyelemmel kísérik, sőt tudományos vizsgálódás tárgyává is tesszük. Schneller természetesen ezeknek az „imponderabiliáknak hatását is“ „a személyi élet kisugárzásai“-nak mondja. Hiszen öntudatlanul alakító befolyásukban is a személyi létezők formájában látott „történeti fejlődéssel bíró individuumok“ azok, amelyek az egyéni szándék nélkül alakítják. Éppen azért, „hogy emez erkölcsi személyek szelleme a nevelés eszményének, egy valóban etizált individuum eszményének megfelelően“⁹ hassanak a növendékre, feltétlenül szükséges, hogy a nevelő ezekben a ható tényezőkben tájékozott legyen. A nevelőnek vissza kell mennie „a személyiség alapjára, az individualitásra; ennek megértése érdekében meg kell ismernie a szülők, az elődök jellemét, a testvérek, a környezet hatását“.¹³

Az egyéni lélek megismerésének módszereiről is beszél. A gyermektanulmányoknak mindig nagy jelentőséget tulajdonított. „Hisz a személyiség pedagógikája az egyéniséget kívánja személyiséggé fejleszteni s ezzel feltételezi azt a nevelőtől, hogy növendéke egyéniségét felismerte“. A lélektani kísérletezést, „a materializmus“-t a lelki életben jelentkező egyéni vonások megmagyarázására meddőnek tartja. „A fiziko-mechanikai folyamat kutatói a lelki élet befogadó- és kiható tevékenységében jelentkező ritmust, amint az az érző és mozgató idegekben *jelentkezik*, megállapíthatják, megszámlálhatják; azt azonban, hogy ez a fiziológikus mozgás miként létesít színt, hangot, a természettudományi gondolkodással megfejtetni nem képes“. Nem kicsinyli „a természettudományi gondolkodásnak munkáját, még a lelki tünemények országában sem; de az nem a tünemények »mi«-jére, tartalmára, hanem a tünemények formájára, közelebb az idő formájában megszámlálható mozgásra

és annak ritmusára s a tér formájában megállapítható sejtí el-
váltóság és így a mozgás külső feltételezettségére vagy fiziolo-
gikus következményére vonatkozik s csak ezekről számol be“. Sokkal eredményesebben folytathat szerinte gyermektanulmá-
nyokat a tanító az iskolában. Azt követeli, „hogya a tanár külön
minden növendékéről (esetleg az osztálytanár, ki az elődöktől
átveszi e lapokat) vezessen ennek egyéniségére vonatkozó
jegyzőkönyvet, melybe az illető egyéniségének nemcsak főbb
jellemvonásai jegyeztetnek fel, hanem származására, az ő
milieujére vonatkozó adatok is. ... E lapokon kell vezetni nem-
csak a növendék tanítására vonatkozó megjegyzéseket, hanem
az ennél fontosabb erkölcsi viselkedésre vonatkozó megjegy-
zéseket s a vele szemben követett bánásmódot és ennek hatá-
sát, az ebből levont tanulságot“. ¹⁴ Ez, a növendék lelki életének
megnyilvánulása a legfontosabb és legméltóbb tárgya a tanári
konferenciáknak is.

A nevelőnek tehát nemcsak általános lélektani ismeretekkel kell rendelkeznie, hanem állandóan aggódó és körültekintő figyelemmel kell növendéke sajátos egyéniségéhez fordulnia, módszeres eljárással kell annak benső fejlődését, a reá tett hatást, a hatás eredményét s az ebből származó új feladatokat megismerni. Ezt a növendék egyénisége felé forduló termékeny érdeklődést Herbart iskolája nem ismerte. Ott a nevelélméletnek a lélektannal való kapcsolata sokkal lazább. Csak annyiban alapvető studium, amennyiben megállapítja a lélek struktúráját, s ennek alapján utasításokat ad a nevelőnek az oktatás anyagának helyes kezelésére, a képzetek viszonyának megfelelő rendezésére. Amint azonban ezt az előkészítő szerepét, ezt az elméleti tájékoztatást elvégezte, nyugodtan háttérbe szorulhat; a nevelő a növendék lelkének aktuális megnyilatkozásaival már nem törődik. Schneller a neveléstan alapvető studiumainak megállapításában nem forradalmár a Herbart-féle állásponttal szemben. Szerinte is „etikai elvek irányítják a nevelés művét; pszichológiai tények, a tények fejlődésében érvényesülő törvények vezetnek a tudatos nevelőt“. Nála azonban a pszichológia nemcsak alapvető elméleti studium, hanem a lélektani érdeklődés állandó kísérője a nevelés gyakorlati munkájának is. Az ő szellemében tanító előtt állandóan a „tünemények mögött létező, az örökösödés és a külső

• körülmények által ugyan meghatározott, de mégis sajátos egyéni lélek“ áll, „amely fejlődésében ugyan a lélektan általános törvényeihez kötött, de közelebb mégis sajátos természete szerint, tehát szabadon ténykedik“.¹⁵

Ennek az egészen sajátos individuumnak azonban csak közvetett megismerését szolgálja az a módszeres út, amelyet Schneller előír. A gyermeki lélek megnyilvánulásainak pontos regisztrálása csak segítő eszköz. A személyiség pedagógikájából eredő követelményeknek csak úgy teszünk eleget, hogyha a növendék szellemi valójának közvetlén megismerésére törekszünk. Az egyéni lélek igazi mivoltát, szellemi alkatának teljességét csak egyetlen egy úton közelíthetjük meg a megismerésben; még pedig úgy, hogyha a mindenséget összetartó legfőbb metafizikai erővel, a szeretettel közeledünk feléje. A szeretetnek, a pedagógiai erosznak ez az elmélyült és termékeny elve a nevelői egyéniség legértékesebb vonása, tulajdonképpen az egyedüli, hivatására képesítő érületi meghatározója. Ez kapcsolja mindenekelőtt a növendékhez. Ez az organizmus igen különböző körű éniségeinek lényegét átható principium, a kölcsönhatás lehetőségének ez az ontológiai, egyben ismeretelméleti elve biztosítja a sajátos individualitások s így a nevelő és növendék közötti benső viszonyt. „Csak *egy* hatalom viszen a mélységbe — t. i. a növendék lelkébe — a felülről (az egészről) származó, a személyiségben megnyilatkozó *szeretet* hatalma. Az erkölcsi személyiség azon összefüggésénél fogva, amelynek lényege alapján az egészszel van... létének és jelentőségének ezen alapjában gyökerező szeretet erejében képes... szubjektivizmusában gyökerező előítéleteken túladni s így önmagából mintegy kilépve egészen leszállni, illetőleg belehelyezkedni másnak állapotába. Ezen szeretet nyitja meg a szíveket, ezen szeretet alapján bizalommal tárulnak fel a lelkek s az e közben létesült kölcsönhatás, élet és átélés alapján megtaláljuk a növendéknek máskülönben előttünk mindig elzárt lényegét is“.¹³

3. Ahhoz természetesen, hogy a tanár növendékéhez, annak sajátosságát feltáró szeretet termékeny erejében közeledjék, az kell, hogy a tanár mindenekelőtt maga is személyiség legyen, kinél „a nevelés nem mellékes jelentőségű valami, hanem igaz *élethivatás*“. Ezért kívánja Schneller, hogy a nevelő

oktató ne „magáraállított“ legyen, hanem hivatásának kifejtésében a történeti hatalmakat képviselje. Ezt követeli a nevelőmunka lényege is. A társadalom által gyakorolt oktatói működés „tudatossá, célirányossá még csak akkor válik, ha e társadalmi hatalmakat egy valódi valláserkölcsi személyiség életével, példájával, szuggeráló erejével képviseli“.¹⁶ A tanár személyiségi mivolta nemcsak a növendék lelki sajátossága megismerésének, hanem a nevelő munkának is elengedhetetlen feltétele: „a fejlődő lelket alakító erkölcsi személyiségek mellett, a nevelőnek, a tanárnak személyisége a nevelésnek legfontosabb tényezője“. „Minden intézménynél, minden törvénynél fontosabb az erkölcsi személyiség. A legjobb iskola, a legjobb tanintézet mindig az marad, amelyben a legjobb tanárok működnek, amelyben a tanárok erkölcsi személyiségek, akiknek személyiségéből kiinduló szellem a tanintézet szellemi tápláló légköre“. Csak az ilyen tanár nevelő is egyúttal, nemcsak azért, mert természetesen érdeklődik minden egyes növendéke egyénisége iránt, hanem, mert „egyéniileg kíván rá hatni, személyi, az egész életre kiható befolyást kíván reá gyakorolni“. Ez ugyanis a legfontosabb a nevelés munkájában s egyedül ez teszi az oktatás munkáját is termékennyé a cél irányában ható erejűvé. „A nevelő tanítónak magának is személyiségnek kell lennie, hogy személyiséggé tudjon nevelni“. A nevelés sikerének kulcsa tehát a tanítószemélyiség, mert csak „személyi odaadás és lelkesülés szül odaadó lelkesült munkát; csak ily érzülettel végzett tanári munka kelthet a növendékben oly érzületet, amelyből a személyiség, az etikai individualitás táplálkozik s nő nagyra“. Magában a növendékben is „a személyiséget kell keresni, ezt kell tisztelni már a legkisebb gyermekben, mert mindenki hivatás szerint személyiség“. Csak így jöhet létre a nevelő és növendék között az a helyes, személyes jellegű viszony, amely minden igazi személyes hatásnak, egyúttal azonban a történeti hatalmakban meglevő művelő kincs fejlesztő befolyásának egyedüli feltétele. A tanítószemélyiség által biztosított érzelmi kapocs az egyetlen közvetítője annak a hatásnak is, amelyet az oktató lelkiületén keresztül a nevelés tárgyi elemei tesznek a növendékre. A nevelés tárgyi feltételei is csak a személyi tényező által nyernek életet. Maga az erkölcsi személyiségekben lévő művelő kincs személyiséget kifej-

lesztő befolyása csak úgy érvényesül, hogyha az a nevelő szellemével való teljes áthatottságában hat a növendékre, s így „maga a didaktikai anyag is a személyiség elvének erejében dolgozandó fel“. Éppen azért, mert az oktatás is az erkölcsi célt kitűző nevelés szolgálatában áll, az ismereti anyag csak másodrangú, eszközi jelentőségű: „az oktatásban is e főérdek nem az ismereti birtok gyarapodása, hanem az ember értékben való gyarapodása“. Ezt az értékben való növekedést pedig a tanító személyiségében élő erkölcsi erő teszi az ismereti anyag által elevenné. A tanító csak akkor indíthatja a növendéket a kulturanyagba való beleélésre, ha ő maga is beleélte magát s ha ezt az átélt művelő anyagot annak sajátosságában „életteljesen“ terjeszti elő. „Az oktató nem mindenható a nevelés céljával szemben. A legjobban kicirkalmazott metodikus egységek, a legszebben felépített formális fokok, az anyag elrendezésében követett következetes fokozatosság magában véve még a didaktikai eredményért sem kezekszik. Ily eredmény, de nevezetesen nevelői eredménye a közlésnek csak akkor leszen, hogyha a tanító egyszersmind nevelő, ha nemcsak a tanítás anyaga rendezett, hanem annak közlője is fegyelmezett egyéniség, aki nemcsak az anyagon, hanem önmagán is uralkodik s teszi mindezt tantárgya és növendéke iránti szeretet erejében“.

Ismételten és kellő nyomatékkal kellett erre az elméleti alapvetésből folyó és a tanítás gyakorlatában annyira fontos személyi követelményre rámutatni, már csak azért is, mert a korában általánossá vált iskolai munkában ez háttérbe szorult. Az oktatásnál Herbart intellektualizmusa és ama sajátos individualizmus következtében, amely a tanító által nyújtott képzetek és képzetkapcsolatok hatásában látta a nevelés biztos alapját, a materiális és formális tényező lépett előtérbe. A tanár általában csak a tárgyban volt elfogódva, csak annak átadása, befogadása lebegett szeme előtt. „Minden az oktató tanárra lett helyezve, ki azután a tudáson kívül nem igen törődött az iskolában, még kevésbé azon kívül a növendékkel“. Súlyosbította a helyzetet a befogadandó anyagnak mind nagyobbá váló tömege és a szaktanári intézmény. „A nevelő osztálytanító helyébe, mindenütt az oktató szaktanár lépett, aki növendékét a maga számára foglalta le, s kíméletlenül ismeretekkel halmozta

el“, úgy „hogy a tanítványok lelke nem egyszer csak mozaik-szerű ismeretek tárháza, amelyben hiányzik az egységes éltető szellem ereje“. Ennek nemcsak az volt a következménye, hogy a tanárnak a tanulóval való közvetlen kapcsolata meglazult, hanem az is, hogy a szaktanár csak tárgyának ismereti anyagára volt tekintettel; elsősorban annak befogadását, tudását követelte meg. A szaktanárok „saját szakmájuk egyedül üdvöztető voltától áthatva ... természetesen csak az ő szakmájukban való haladásra néztek, s a tanulót csak az ő szakmájukban való haladás szempontjából ítélik meg. Ez még inkább fokozta a tanulók irányában támasztott követelményeket s előidézte az ifjúságnak anyaggal való túlterhelését“.

A nevelési szempont érvényesülését, „a tananyagnak sajátos feldolgozását és általában a tevékenység önállóságát“ a túlterhelés mellett a módszeres eljárásnak sokszor bizony uniformizáló jellege akadályozta meg. A tanár a tanítás anyagára és az ismereti anyag nyújtásának mikéntjére volt csak tekintettel s így legtöbb esetben megelégedezett arról, hogy a növendék szelleme és a nyújtott anyag között benső kapcsolatot létesítsen. Pedig maga a tanítás sem áll a pusztá ismeretközlés és a passzív befogadás szempontjának uralma alatt. „A tanulás pedagógiai jelentősége ugyanis nem abban áll, hogy a tanuló a befogadáson alapuló ismeretéről képes legyen beszámolni, hanem abban, hogy tárgyával öntevékenyen foglalkozva ezen tárgy iránt való szeretetre tárgyáért való lelkesedésre buzduljon“. A nevelés célja az iskola feladatává a történeti hatalmakba való személyes beleélésnek közvetítését tette. Ezt az átélést teszi sokszor lehetetlenné a hagyományos tanítói eljárás. „A túlságos és sokféle anyag, ... a nap ideje nagyobb részének tanulással való lefoglalása ... útját állja annak, hogy a felvett képzetek asszimilálódnak s ez alapon kedvérzet keletkezzék; megakadályozza azt, hogy az egyéni hajlamok kifejlődjenek és önállóan érvényesüljenek“. Egyik oka ennek az, hogy az egyéni lélekben lefolyó appericiálózó folyamatot túlságosan mechanisztikusan és tisztán intellektuális jellegűnek fogják fel, nem veszik észre, hogy már maga a befogadás is a szellem egészének reakciója. Mennyivel teljesebb és elmélyítettebb Schneller felfogása az igazi megismeréssel járó lelki folyamatról: „Az újjal szemben lelkünk meghökken, azzal

érintkezik, a mi bennünk létező tanulási ösztön alapján egész öntudatlanul, közvetlenül az újnak sajátos lelkébe elmerül, éli annak életét s így életfokozással jut ismét önmagához. Az új így válik valóban a mi tapasztalatunk tényévé. Önünk ezen önzetlen, altruisztikus irányzata alapján nyugvó tágulásával, tehát az ismerettel járó etikus mozzanattal jár az a felemelő, az az örömrészlet, mely minden igaz percipiális kísérő eredménye“. A befogadásnak ezt az igazi benső élményszerű jellegét, annak igazi spontaneitását „Herbart iskolájában módszertani okosságból“ akadályozták meg. Náluk minden szintézist analízis előz meg: „Elő kell készíteni az újat“. S ez az előkészítés abban áll, hogy lehetőleg mindent előre megmagyaráznak, az új tárgyra vonatkozó ismerttet vagy ismertnek véltet felidéznek s mikor végre „az analízisben kifáradt a tanár épp úgy, mint a tanuló, ... akkor terjeszti elő az újat, amellyel szemben nincs már meg az új után való vágy s a tiszta elmélyedő és befogadó képesség“. Ugyanez a külső beavatkozás zavarja az appercepció további folyamatát is. A tanító az iskolában a „folytonos analízisével megakasztja az apperceptív folyamatot... Az én a maga sajátosságával, mely mint a kölcsönhatásnak lehetősége minden képzetet megelőz, sajátosan színezteti és értékesíti a növendéknél nincsen számításba véve, s nem szolgál alapul a vele való sajátos foglalkozásra“. „A folytonos maeutika és a kérdés munkájához való szoktatás az impulzív cselekvést, a szabad munkásságot, az önálló jellem kifejlődését veszélyezteti“.

Már „a tanítás és módszer onnipotenciájának téves tana alapján“ is az a nézet hódított, hogy a növendék „mindent kizárólag magában a tanórán tanuljon meg, hogy ott felügyelet és vezetés alatt dolgozzon, s hogy ezért is az otthonra, a felügyelet nélküli munkásságra kevés bízandó“; „nem szabad az otthonra, a véletlenre bízni, hogy e képzetvilág megalakuljon“. A növendéknek ezt az ismeretszerzésben való önállótlan tételét azonban nemcsak ez az elméleti elfogultság segítette elő, hozzá járult ehhez még egy igen nevezetes külső körülmény is; t. i. az iskolaügy államosítása és ezzel szoros összefüggésben „a tanári hivatásnak — hivataloskodás szempontja alá való“ helyezése. Mivel ugyanis az állam szempontjából „nem a ténykedéssel járó érzület, hanem a szó és tettben

külsősített tér és időben megnyilatkozó szolgálat képezi a megítélés alapját, ... a tanár is ... mindinkább hivatalnoknak érzi magát, a hivatalos órákban kívánja teendőjét elvégezni, hogy azután többi idejét privátóráival, társadalmi szereplésével töltsse“. Így szorul az oktatás teljesen a tanítási órákra, s így lesz természetesen a tanári munka megítélésénél a tanulási eredmény az egyedül döntő; az óra eredménye a fontos.

A tanító feladatának, a tanár oktató munkájának ez a fel fogása „teljesen ellenkezik a személyiség elvével“. A tanárnak a fejlődés egyetlen egy fokán sem szabad megfélekeznie arról, „hogyan a növendék egyéniség s hogy ennek következtében időt és alkalmat kell adni a növendéknek arra, hogy egyénileg percipálhasson, s hogy magának a nevelőnek is növendékének éppen ebben a sajátosságában legyen öröme“. A nem hivatalnok-tanár, alkinek „hivatása az ő személyiségének is alapja, s szellemi érvényesülésének is központi elve, nem órákra tanár, hanem tanári hivatása egész gondolkodásával, teljes munkakörével eleven vonatkozásba jut. Az ily tanár növendékével nemcsak a kötelező tanórákon és a kényszerű munkajavítás közben törődik, hanem személyileg érdeklődik irántuk, igyekszik kiismerni egyéniségüket, megismerni családi viszonyait, minden eggyessel atyailag kíván bántani ... őt előbbre vinni és őt egyéniségének megfelelő szabad fejlődésre biztatni. ... Hivatását a személyiség teljes erejével megragadó tanár nem juthat arra a gondolatra, hogy annak a ifjúnak tanuló feladatát és hivatását is egyes órákra szabja“. Tudja ugyanis, hogy a tanuló „nemcsak az iskolában tanul, hanem vágyva-vágyódik azon szabad órák után, amelyekben egészen szabadon foglalkozhatik ama tárggyal, amely személyiségét megragadta“. S éppen ez a fontos a nevelő oktatásnál; alkalmat kell adni a tanulónak arra is, hogy a maga lábán járjon, ne legyen mindig kitéve annak, „hogyan tanára folytonos kérdéseivel az elsajátítás és sajátos gondolkodás folyamatát megakadályozza, s őt mankón járásra szoktassa“.

4. Az ideális tanári személyiség képét Schneller műveiben egy, egész életére kiható ifjúkori személyes élmény ereje teszi plasztikussá. Nem érti „az úgynevezett modern tanároknak“ az „állami vizsgát nem tett konfesszionális“ tanárokról alkotott kicsinyítő véleményét. Nem érti pedig különösen azért, mert

neki még tanuló korában alkalma volt egyik tanárának, Beyer Jánosnak személyében ama tanári személyiségek egyikét megismerni, „kik hivatásukat és kötelességük teljesítését Istentiszteletnek tartották s ezért minden idejüket, erejüket a reájuk bízott gyermekeknek s azok java előmozdítására szentelték“.

Egyik életrajzi visszaemlékezésében azt írja, hogy a nevelői hivatás igaz lényege akkor vált benne tudatossá, amikor külföldi egyetemi tanulmányainak idején báró Prónay Gábor házában volt nevelő. „Itt győződtem meg arról, — olvassuk — hogy a nevelői sikeres ténykedés kulcsa a szeretettel van adva, mely leszáll, hogy felemeljen; mely szeret, hogy teljes bizalmat nyerjen, mely az oktatás anyagát is a közös érdeklődés, a közös személyi odaadás tárgyává teszi, hogy ezen kölcsönhatás alapján önálló tanulási kedvet, a tárgy iránt személyes érdeklődést keltsen“. A nevelői hivatásnak ezt a megvilágosodását Beyer Jánosnak, a nagy tanárnak talán csak ekkor tudatossá vált hatása készítette elő benne. Azé a személyisége, akinek képe benne él abban a pár sorban is, amelyet Schneller az ilyen tanítónak a növendékre tett befolyásáról ír. „A növendék, ... ha kevesebb ismerettel terhelődött is meg; vitt magával egy élő, minden ismeretanyagnál többet érő tőkét. Látott egy személyiséget, ki szent érzülettel fogva fel hivatását, személyiségét, idejét, erejét örömmel rendelte alá e hivatás minden nehézségeinek s bajainak. E hatás, e személyiséggel való érintkezés szülte a hivatás s így a kötelesség szentségének, a hivatásszerű munkában rejlő boldogságnak tudatát s eredményezte azt a mély hálaérzetet, amellyel éppen ezen tanárookra — poraikat is áldva — visszatekintünk. Nem a szakképzettség, hanem a személyiség, a hivatásszerű hűség emez érzelmek szülője“.

IV. Az érdeklődés.

1. A tanításnál követendő eljárásmódra nézve Schnellernek tulajdonképpen csak egyetlenegy elvi jelentőségű követelménye van, s ez az, hogy az oktató munka a tanulóban állandóan érdeklődést keltsen s ezáltal az ismereteknek érdeklődés-szerű formája alakuljon ki benne.

Ez a követelés mindenekelőtt a nevelés célfogalmának

egyenes következménye. Ha ugyanis a személyiség a nevelés útján szerzett kulturális kincs birtokában arra van rendelve, hogy a köz fejlődésében aktív részt vegyen, akkor ez az erkölcsi jellegű elkötelezettség szabja meg szellemiségének egész irányát. Tevékenynek kell lennie, műveltségét az eljövendő nagyobb rendnek, a végső szervezettségnek szolgálatába kell állítania. Fel kell ismernie azt, hogy folytonos, a végtelenségbe nyúló fejlődésnek aktív tényezője, hogy miként eredetében is történelmileg meghatározott, akként kifejtett személyisége által is a közösség további történeti alakulásának irányában kell munkásnak lennie. Személyiségének ezt a dinamikus jellegét pedig nem biztosíthatja más, mint az intellektusnak állandó kiegészítésre, kiegészülésre törő „történeti” jellege. Ez teszi műveltségét valóságos műveltséggé, ez különbözteti meg azt a fél-illetőleg álműveltségtől. A művelődés útja, az ismeretszerzés az egyén pozitív reakciója a szociális hatalmak művelő kincséből eredő hatásokra. A kulturkincset „az egyén befogadja és pedig vagy közvetlenül azt mintegy raktározva (csak percipiálva) vagy pedig úgy, hogy egyénisége alapján magáévá teszi (appercipiálja); első esetben eltulajdonításról, a másodikban elsajátításról van szó; első esetben a kulturkincs megvan, de holt, a másodikban a kulturkincs élő, sajátosan kialakult s éppen ezért az egyéniséggel folyton növekedő; *tudás* szempontjából a befogadott az első esetben *kész* ismeret, míg a másodikban érdeklődés, folyton létesülő, növekedő ismeret; *viselkedés* szempontjából az első esetben az egyén tán ügyesen is, de csak reflektáltan majmolja a civilizációt, míg a másik esetben az illető természetesen közvetlen valójában civilizált”.¹ Az érdeklődés tehát, mint szellemi habitus ismeret ugyan, „de a be nem fejezettség tudatával; ismeret tehát, amely kiegészítésre vár; ... nem holt, hanem élő s ezért fejlődni kívánó ismeret”. Értéken alapuló ismeret; „egy folytonos levési folyamatban kiegészülő nagyság, tehát egy önmagát fejlődése alapján folytonosan kibővítő ismeret”.²

Ilyen fejlődő ismeretre kell törekednie a nevelő oktatásnak, mert csak ez biztosítja a személyiségnek állandó mozgalmasságát. A műveltség ilyen szempontból is történeti jellegű, még pedig egyrészt azért, mert általa kapcsolódik össze a személyiségben a múlt és a jövő, másrészt pedig kifeje-

zetten erkölcsi természetű, mert kötelességnek vállalása is egyben. „Minden egyes ember egy-egy mikrokozmosz, ki csak akkor élő szerve az emberiség fájának, ha nemcsak az elődök munkájának gyümölcsét élvezi, hanem maga is résztvesz a gyümölcsöző munkában, saját munkájában is érleli a kultura gyümölcsét“.³ Viszont azonban éppen azért, mert a történeti hatalmakkal való összefüggésünk már eredetében is az élettel teljes szerv és szervezetnek benső történeti kapcsolata, kifejlődésünk csakis úgy lehet organikus, hogyha ezeknek az összekötő szálaknak megerősítését az átélésszerű ismeretszerzés által is szolgálja. A szociális szempontokat érvényesítő lélektani megismerés is tehát csak azt az állítást erősíti meg, hogy „nem az a miénk, amit mások kész alakban a befogadásra átadnak, csak az a miénk, ami mi bennünk csirájában érlelődött, ami bennünk is fejlődött, lett, aminek mi bennünk is van története“.³

Műveltségfilozófiai, lélektani és neveléseméleti szempontok tehát egyértelműen arra mutatnak rá, hogy „a személyiség kialakulásával... szükségszerű az ismeretnek érdeklődéssé átalakulása“.⁴

Érthető tehát, hogy Schmeller az oktató eljárás legcélszerűbb módjának az érdeklődést, az érdeklődés felkeltését, és annak állandó fenntartását látja. Ez szerint „Herbart gondolatának legértékesebbike“. Amíg azonban Schnellernél ez a követelés a legteljesebb összhangban van elméleti felfogásával, addig „Herbart s legproduktívabb gondolata az ő lélektana alapján teljesen érthetetlen“. Herbart szerint „az érdeklődés sem más, mint önkénytelen figyelem, az pedig egy képzetnek erején alapul a vele szemben hátráló többi képzetekkel... Ismeret alapján nyert belső meghatottság, belső élnkség, mely új ismeretre irányul“. Az ismeret tehát Herbartnál is az érdeklődés által veszti el teoretikai jellegét és lesz gyakorlativá. Az érdeklődés eme magyarázata azonban éppen a legfontosabbat, t. i. annak személyi jellegét, az ismerettel szemben elfoglalt személyes állásfogalást nem fejezi ki. Nélkülözzük itt is az ismeretre reagáló aktív személyi erőt, azt az egyetlen valóságot, amelynek állásfogalása viselkedése idézi elő azt, hogy egy képzet uralkodik a többi fölött. Az elméleti természetű megismerés — a képzet — csakis az egyéni lélek visszahatása következtében válhatik gyakorlativá. A tudásban, mint ilyenben nincsen aka-

rás. „A tudás a tárgyi világ visszatükrözése, amelyben ez, mint megértett megnyugszik. Addig, míg az ember tud, nem akar; képzetkapcsolások, akár mechanikaiak, akár okszerűek, nem nyugtalanságot, nem törekvést, hanem a készség, a befejezettség érzetét keltik. A tudás csak akkor és annyiban nyerhet akarati jelleget, amikor és amennyiben az Énnel teljesen egybeforr, azzal az életteljes Énnel, mely mint kölcsönható fejlődik s így nem ismeri a dogmatikailag készet, befejezettet. Az ilyen ismeretben bent van az ismeretkiegészítésre irányuló törekvés, úgy hogy az ily ismerés, az ily tudás együtt lehet az akarással. Ily tudásról mondhatjuk, hogy e tudás az Én útján nem befejezett, soha nem kész, hanem mindig befejezésre, készségre vágyódik“.⁵

Avval a tanítói eljárás-móddal, amely előtt mint cél a passzív befogadás lebegett, amelynek az volt a legfontosabb kérdése, hogy „miképpen lehetséges nagy anyagot minél gyorsabban úgy eltulajdonítani, hogy azt a tanuló minél gyorsabban reprodukálja“, amely az anyagot dogmatikus alakban személytelenül nyújtotta s annak mechanikus befogadását, „legjobb esetben logikai megértés“-t tartotta fontosnak, nehezen volt összeegyeztethető az érdeklődés módszertani elvének fenntartása. Így történt azután, hogy nem az érdeklődésre vonatkozó nagyon értékes pozitív gondolatok voltak hatással „kora középiskolájára, hanem az érdeklődésnek közelebbi jelzője a sokoldalúság“.⁶

2. Evvel szemben Schneller joggal követelheti, hogy ne feledkezzünk meg „a tudás normatív elemeiről“, arról, hogy „csakis egységes tudás felel meg a tudat egységének és hogy a tudás nem exakt törvényszerűségében, mint valami készről szóló, hanem csak a levésben — keletkezésben — levő tudás lesz eleven tudássá, s abban, aki tud, megelevenítő erővé“.⁷ Ezért, ennek az eleven tudásnak érdekében írja elő, hogy az iskola „a történeti hatalmak képviselőjében és azok által a történeti hatalmakban levő kulturkincset, ... mint *élő anyagot*“⁸ adja át növendékének. Az érdeklődés állandóvá tételének ugyanis egyetlen feltétele az érdeklődés állandó felkeltése. „A középiskolai tanárnak torzképe az, amely úgy tünteti fel, mintha az egyebet sem tenne, mint az egyszer már megtanult *kész anyagot* előadná, azt kikérdezné, végre a feleletet klasszifikálná“. A tanárnak éppen azért kell benső személyes viszonyba kerülnie

mind a növendékkel, mint pedig a tanítási anyaggal is, hogy szuggerálni tudjon s e szuggesztio közben a tantárgyról sem megfélekedezni, hanem azt úgy, oly élénken előadni, hogy eziránt is érdeklődjenek⁴⁸ a tanulók.

Ez az érdeklődés pedig csak úgy keletkezik, ha a tanító tisztában van avval, hogy az ismeretnek érdeklődésszerű formája csak ott van meg, ahol a teljes személyiségből kiinduló hatás a növendék egyéni valójának teljességét ragadja magával. „Érdeklődés csak ott van, ahol az ismereti anyag leszáll az individualitás mélyére, ahol maga az appercipiáló töke az individualitással egybeforrott, ahol személyi életünkbe felvettük az új anyagot, úgy hogy az új anyag, mint appercipiált, sajátosságunk bélyegét magára veszi, de egyszersmind személyiségünkkel, mint fejlődővel, mint folyton kölcsönhatóval a kölcsönhatásban szintén részt vesz”.⁸ Csak így, ezen a módon lehet ugyanis az oktatás anyaga a személyiség meghatározó mozzanatává. Ha tehát a megismerés folyamata, a tanítói eljárás is a növendék szellemi valójának egészét foglalkoztatja és tartja állandóan mozgásban, akkor, de csak akkor lehet kilátásunk arra, hogy az oktatás eredményeképpen elérjük a személyiség egészének állandó aktivitását. „Ily érdeklődés jellegű tudásban megvan tehát a megértés mellett az értékelés s így az érzelmi mozzanat, de éppen ezért a kiegészítésre való törekvés, tehát az akarat mozzanat is. Az érdeklődéssel adott tudásban benne van tehát az *egész ember* értő, értékelő és érvényesítő szellemi irányzatával”,⁴ benne van tehát már az ismereti anyag módszeres közvetítése által biztosítottan, a személyiség legértékesebb jegye: a további fejlődésben való aktív részvétel köteleességérzete és szándéka is. A tudás érzületi jellegűvé vált s erkölcsi célok szolgálatába rendeltetett.

Az érdeklődés azonban egyúttal szeretet is. Az a legtermékenyebb érzületi feltétele minden megismerésnek, amely által az ismert tárgy „sajátosságába, mintegy egyéni valójába elmerülünk . . . , azt levésében, fejlődésében odaadólag követjük s így sajátosságában felismerjük s azt: mivel értékes — művelni, ápolni akarjuk”.² Ennek a szeretetnek kell tehát állandóan tevékenynek lennie, hogy így a művelő kincs birtokának elsajátítása útján is megközelíthessük a szeretet isteni elvében tevékeny valláserkölcsei személyiség ideálját.

Befejezés.

Schneller neveléstudománya első tudatos jelentkezése nálunk annak a korábban mind általánosabbá váló törekvésnek, amely Herbart iskolájának dogmatikus megkötöttségétől akarja megszabadítani a nevelésen való gondolkodást. Ennek a törekvésnek általában három iránya különböztethető meg.

Az egyik az, hogy a nevelés személyi tényezőinek mind hangsúlyozottabb jelentőségére eszmélnék rá, a Herbart-féle iskola nevelési materializmusával és formalizmusával szemben. Pszichológiai belátásoktól is támogatottan a pedagógusok mind nagyobb érdeklődéssel fordulnak az egyéni lélekben megnyilatkozó sajátosságok felé, s a tanításban elsősorban a tanító-személyiség, majd a tanuló egyéniségének elismerését követelik. Schneller világnézeti alapokra építi fel a személyiség pedagógiáját, nála a személyiség fogalma egész rendszerét, annak minden vonatkozását meghatározó elv. Természetes tehát, hogy az egyénen sajátosnak a nevelés elméleti és egyúttal gyakorlati vonatkozásaiban való feltétlen értékelése egyik alapvető jegye nevelői gondolkodásának. Ebben a tekintetben — amint azt maga is látja — egy úton jár pl. *Ernst Linde Persönlichkeitpädagogik* c. munkájában kifejezésre jutó szellemmel. A gothai tanítónak gyakorlati irányú, kifejezetten a népiskolai tanítást szem előtt tartó fejtegetései és Schnellernek az egész nevelés körét felölelő elméleti rendszere csakis ebben az egyetlen vonatkozásban vehetők össze; annyi azonban bizonyos, hogy ezáltal mindketten koruk pedagógiai törekvéseinek egyik termékeny irányába kapcsolódtak bele.

Hasonló viszonyban van Schneller azokhoz, akik Herbart egyoldalú individualizmusával szemben felismerik a nevelésben a szociális szempont jelentőségét. Az ő rendszere is szociális irányú neveléstudomány, éppúgy, mint az újkantiánus Natorpé, az organisztikus felfogású Willmanné vagy a szociológusoké, mint Barth és Bergmann. A közösségi szempont nála is, mint Kármánál az egymást követő nemzedékek történeti kapcsolatának felismerésén alapul. Magyar társától mindenekelőtt ez irányú állásfoglalása újságának tudata és az egyetemes történeti szempont hangsúlyozása különbözteti meg. Min-

den hasonló irányú kortársától azonban az, hogy Schneller a két létezési kategóriát azok feltétlen értékességében egyenrangúnak ismeri el. Maga mondja a londoni morálpedagógiai kongresszushoz intézett tételeinek egyikében, a következőket: „A személyiség pedagógikája az individuális és szociális pedagógika szintézise, amennyiben mind az individuális, mind pedig a szociális (történeti) hatalmakat egyenlő mértékben ismeri el“.¹

Már ezek a rövid utalások is rávilágítanak arra, hogy Schneller kora tendenciáival való minden természetes kapcsolata mellett is önálló neveléstudományi rendszert teremtett. Önállósága és rendszerének eredetisége legvilágosabban felfogásának azokkal a törekvésekkel való viszonyából derül ki, amelyek a nevelői gondolkodás alapjait igyekeztek kiterjeszteni. Voltak olyanok, akik a filozófia egészét kívánták a pedagógia alapvető diszciplinájának elismertetni, mások a szociológiai elmélkedéssel létesítettek szorosabb kapcsolatot; nálunk pedig Kármánál a történeti élet menetében való tájékozottság feltétele a nevelésen való gondolkodásnak. Schneller neveléstudománya — mint láttuk — a legszélesebb körű filozófiai alapvetésre épült. Olyan világnézetre, amelyet igen erős szálak fűznek Hegel elmélkedéséhez, amely egyes vonásaiban a kolozsvári magyar filozófiai iskolának, Böhm Károlynak felfogásával rokon, s mindezeket keresztül korunk egyetemes neveléstudományát erősen befolyásoló filozófiai irányba kapcsolódik bele. Történeti szemléletének műveltségfilozófiai vonatkozásaiban már ott vannak a teremtő szellem objektívációinak különböző formái. Annak a szellemi életnek tárgyi valósággá önállósult termékei, amely lényegében teleológiai strukturájú. Mind a szellem eme termékei, mind pedig a teremtő szellem megismerésének már Schnellernél is egyetlen lehetséges és célravezető módja a szeretetben van adva. A dolgok a maguk individuális sajátosságukban csakis a szeretet által adott átélés erejénél fogva ismerhetők meg. Szorosabban pedagógiai vonatkozású a személyiségnek az egyéniségtől való fogalmi megkülönböztetése és a nevelés univerzális jellegének felismerése.

Mindezeknek a szálaknak felfejtésével ebben a tanulmányban nem foglalkozhattunk. Röviden azonban utalnunk kellett

reájuk, hogy előkészítsük azoknak a további vizsgálódásoknak útját, amelyek arra lesznek hivatva, hogy ezt a sokrétű össze-
szövődöttséget kibogozzák.

Ismertetésünk különben sem teljes. Nem térhettünk ki részletesebben sem az egyetem, sem az egyetemes népnevelés tekintetében elfoglalt álláspontjának, sem pedig gyakorlati irányú, főiskolai, majd egyetemi ifjúságot nevelő tanári s különösen az erdélyi szászok körében végzett iskolafelügyelői működésének tárgyalására. Mindezek s nem utolsó sorban a rövid életű kolozsvári gyakorló iskola pár esztendejéről szóló beszámoló értékes vonásokkal fognak hozzájárulni Schneller nevelői személyiségének megértéséhez.

Források.

I. Schneller munkái és értekezései:

1. *Paedagogiai dolgozatok* 3 kötet: I. 1900; 352 l.; II. 1904 (Németországi tanulmányutamról); 623 l. III. 1910 (Főiskolai tanügyről) 427 l. Budapest; Hornyánszky V. cs. és kir. udv. könyvnyomdája.
Ebben a 3 kötetben nem jelentek meg:
2. *Beszédek és a theologiai akadémia fejlesztésére vonatkozó dolgozatok*. Pozsony, 1891; 187 lap.
3. Pozsony szab. kir. város törvényhatóságának *Emlékirata* a Pozsonyban felállítandó egyetem tárgyában 1893. 24 l.
4. *A tanárképzésről*. Magyar Paedagogia 1899; 417—450.
5. *Alkalmi megjegyzések Herbart lélektanának alaptételeire*. Athenaeum 1889. 620—29.
6. *Család és iskola*. Család és Iskola 1900. 43—46.
7. *A nemzeti nevelésről*. Athenaeum 1902. 70—84, 143—170. (Különlenyomat 43 l.)
8. *Jézus Krisztus, a nevelés elve*. Pozsony 1903. 98 l.
9. *Kant nevelésméletről*. Athenaeum 1903. 109—122, 266—276, 441—460, 582—604.
10. *Reformeszmeék hazai tanügyünk terén 1846-ban*. Erdélyi Múzeum 1904. 46—60, 117—131, 177—189.
11. *Pestalozzi eszménye*. Magyar Pestalozzi 1905. 3. sz.
12. *Megemlékezés Beyer Jánosról*. Theologiai Szaklap 1905. (Különlenyomat 12 l.)
13. *Seminariumok az egyetemen*. Magyar Paedagogia 1905. 193—202.
14. *Apáczai Cseri János emlékünnepegyén üdvözlő beszéd*. Kolozsvári ref. kollegium értesítője 1906/7. XVII—XIX.
15. *Egyéniség-személyiség*. Magyar Paedagogia 1906. 137—155. (Különlenyomat 21 l.)

16. *Egyéniség és személyiség az Újtestamentumban.* Theologiai Szaklap 1907. 15—32, 121—136, 233—44, 257—69.
17. *A londoni moralpedagógiai congressusról.* Család és Iskola 1908. 20—21. sz. (Különlenyomat 7 l.)
18. *A szabad tanításról.* Erdélyi Múzeum 1909. 1—25.
19. *Vom moralpädagogischen Kongreß in London.* (Capesius). 1909. 25.
20. *Az érettségi ellen.* Orsz. Kpisk. Tanáregyesületi Közlöny 1910. 1—20. (Különlenyomat 1—20).
21. *Az egyetemi reformról.* Felső Oktatási Egyesület Közleményei 2. sz. 1911. 58—64 l.
22. *A személyiség elve a nevelésben.* Athenaeum 1911. II. 9—29; III. 1—27.
23. *A Kolozsvárt felállítandó állami középiskoláról.* Orsz. Középisk. Tanáregyesületi Közlöny 1912. 761—76. (Különlenyomat 16 l.)
24. *Társadalmi nevelés.* Budapesti Szemle 1912. 152. k. 179—205, 370—391.
25. *Die moralische Erziehung als angewandte Energetik.* Nagyszeben 1913. 16 l.
26. *Universitas Magistrorum.* Magyar Paedagogia 1913. 255—273.
27. *Adalék Eötvös személyiségének megértéséhez.* Magyar Paedagogia 1913. 527—545.
28. *Herbart paedagogikájának alapjai és a személyiség elve.* Magyar Paedagogia 1914. 472—486.
29. *Neveléstudományi munkák keletkezése.* Magyar Paedagogia. 1913. 113—126, 254—266.
30. *Középiskolai reformról és annak egyik alakjáról.* Orsz. Kpisk. Tanáregyesületi Közlöny. 1915. 209—229, 373—381, 321—330.
31. *Apáczai Cseri Jánosról, mint a magyar nemzet pedagógusáról.* Theologiai Szaklap. 1915. 85—115.
32. *A katonai nevelésről.* Kolozsvár 1917. 101. l.
33. *Comenius és Apáczai.* Protestáns Szemle 1918. 27—39.
34. *A kolozsvári orsz. tanárképző-intézet gyakorló középiskolájának tantervezetére és tantervére vonatkozó javaslat.* Kolozsvár 1918. 153 l.
35. *Az egyetem feladatáról és annak a jelen körülményeknek megfelelő kialakulásáról.* Kolozsvár 1919. 40 l.
36. *A szülők hibái az erkölcsi nevelés körül.* — A szülők hibái a nevelésben. Budapest 1923. 41—57.
37. *A középiskola reformjára vonatkozó törvényjavaslatoknak tárgyalása alkalmából megjegyzések.* A Felső Oktatási Egyesület Közleményei. IV. 1924. I. 47—56.
38. *Kant, mint pedagógus I.* Magyar Paedagogia. 1924 7—13; II. Protestáns Szemle. 1924. 285—293.
39. *Die centrale Bedeutung des Geschichtsunterrichts für die moralische Erziehung.* 1922. Kézirat 33 l.
40. *Kézírtos német életrajzi vázlat (másolatban)* 6 l.

II. Schnellerről való értekezések:

Dr. Edmund Szelényi: Evangelische Pädagogen und Philosophen in Ungarn (Megjelent: Gedenkbuch anlässlich der 400-jährigen Jahreswende der Confessio Augustana c. müben. Leipzig 1930) c. értekezésnek 453—458. lapja.

r. (Imre Sándor): Schneller István, Paedagogiai dolgozatok I. r. Magyar Paedagogia 1902. 43—54. lapja.

Jegyzetek

(Schneller műveinél a hivatkozási szám után következő első, vastagabb szám az illető műnek a *forrásokban* adott sorszámát jelenti; a lapszám, ahol a művek felsorolásában „Különlenyomat” van, arra vonatkozik.)

- A. I. **1. 8.** 1—2; **2. 8.** 11; **3. 8.** 31; **4. 1.** 74; **5. 29.** 254; **6. 17.** 2; **7. 2.** 53; **8. 8.** 33—34; **9. 29.** 255; **10. 2.** 40; **11. 17.** 2; **12. 29.** 120; **13. 22.** II. 23; **1. 24.** 384 is; **14. 34.** 40; **15. 8.** 8, 16, 34; **16. 34.** 30—31; **17. 1. I.** 82; **18. 34.** 37; **19. 8.** 39, 36, 42; **20. 1. II.** 25 j; **21. 1. II.** 24, 33—36; **22. 19.** 5.
- II. **1. 2.** 107; **2. 1.** 9, 21, 33; **3. 24.** 385; **4. 15.** 3; **5. Ev.** Pädagogen: Gedenkbuch: 456; **6. 15.** 10—12; **7. 28.** 472—73; **8. 24.** 196—7; **9. 15.** 16; **10. 8.** 12; **11. 15.** 18; **12. 34.** 31, **1. még 1. I.** 11 is; **13. 15.** 17; **14. 24.** 200—201; **15. 15.** 19; **16. 34.** 33; **17. 8.** 11; **18. 15.** 20—21; **19. 44.** 196; **20. 1.** különösen **25.**, azonkívül **22. II.** 17 s. köv., **24.** 382 s. köv.; **21. 22. II.** 24; **1. II.** 26—27.
- III. **1. 19.** 5; **2. 8.** 48—49; **3. 8.** 42; **4. 17.** 3; **5. 22. II.** 28; **6. 8.** 45—46; **7. 34.** 51—52; **8. 1. I.** 19; **9. 40.** 3—4; **10. 34.** 141—42; **11. 1. I.** 21; **12. 34.** 38; **13. 8.** 11; **14. 1. I.** s köv. I., **8. 11** s köv. I., **34. 38** s köv. I. és **55** s köv. I., **19. 6—7** I.; **15. 15.** 18—19; **16. Nemzeti önismeret.** 1920. 8—9 I.; **17. Szelényi i. m.** 456; **19. 39.** 12—13; **20. 19.** 15; **21. 25.** 3; **22. 19.** 13; **23. 34.** 31; **24. 40.** 6; **25. 1. I.** 13—14; **26. 1. I.** 18—20, **8. 15, 17.** 3, **22. II.** 28—29, **29. 256, 34.** 38—39, 51—53; **27. 28.** 478—485, **1. I.** 22—24, **22. II.** 25—27; **28. 22. II.** 23; **29. 1. I.** 84.
- IV. **1. 34.** 38; **2. 34.** 31; **3. 2.** 74; **4. 8.** 11; **5. 34.** 37—38; **6. 15.** 16—17; **7. 17.** 2; **8. 24.** 384; **9. 22. II.** 15; **10. 22. II.** 24; **11. 25.** 7; **12. 34.** 33—34; **13. 39.** 3; **14. 22. II.** 22—23; **15. 1. I.** 9—10; **16. 19.** 3; **17. 22. II.** 14; **18. 1. I.** 39;

19. 19. 15; 20. 2. 78—79; 21. 15. 19; 22. 22. II. 13; l. még 17. 2—3; 23. 15. 20—21.

V. 1. 1. I. 52; 2. 1. I. 14. s köv. l.; 52. s köv. l.; 8. 2. s. köv. l.; 24. 181. s. köv. l.; 3. 2. 9; 4. 15. 20; 5. 15. 18; 17. 3; 22. II. 21. s. köv. l.; 24. 384. s. köv. l.; 39. 3; 6. 2. 41; 7. 39. 13.

B. I. 1. 1. III. 189; 2. 34. 47; 3. 22. II. 24; 4. 2. 74; 5. 24. 179—205; 6. 22. II. 27; 7. 22. II. 17. (A paedagogia helye a tudományok sorában. Kármán Paed. dolg. I. 3—17); 8. 1. III. 190. l.; 34. 40; 24. 193. is; 9. 22. III. 10; 10. 7. 26—31; 11. 39. 10; 12. 27. 540—41; 13. 7. 32—34; 14. 34. 49; 15. 39. 23. és 34. 133; 16. 24. 370; 17. 34. 5; 18. 44. 195; 19. 34. 16—20; 20. 24. 374; 21. 22. III. 14; 22. 34. 150; 23. 35. 41 és 48; 24. 1. I. 175—292.

II. 1. 34. 32; 2. 34. 56; 3. 19. 14. I. 1. I. 9. is; 4. 34. 34; 5. 1. III. 193; 6. 29. 259; 7. 1. III. 197; 8. 19. 19—20; 9. 7. 38. és 39. 13—14; 10. 34. 25. s. köv. l. és 100. és köv. l.; 11. 1. III. 201; 12. 34. 42; 13. 34. 49—50; 14. 34. 108—9; 15. 1. I. 49. jegyzet; 16. 24. 372; 17. 1. I. 11 és 46; 18. 24. 371; 19. 34. 59 és 66; 20. 1. III. 199; 21. 1. I. 47; 22. 22. III. 14; 23. 1. III. 189—190; 24. 34. 43. s köv. l. jegyzet; 25. 24. 181; 26. 34. 47; 27. 39. 32—33; 28. 22. III. 10.

III. 1. 29. 113; 2. 22. III. 10; 3. 1. I. 22; 4. 28. 472—73; 5. 5. 621; 6. 22. II. 12—13; 7. 5. 627; 8. 7. 27; 9. 1. I. 37—38; 10. 24. 196 és 5. 621; 11. 7. 22; 12. 34. 32; 13. 1. I. 33; 14. 15. 14, 34. 101 jegyzet; 15. 1. I. 92—93; 16. 22. II. 27.

IV. 1. 34. 32 és 47; 2. 24. 372, 34. 40—41; 3. 7. 39; 4. 34. 100, 5. 28. 474, 22. III. 13, 1. I. 29; 6. 29. 261, 22. 198; 7. 19. 12; 8. 22. III. 16; 9. 1. I. 41—42.

Befejezés. 1. 19. 6.

Die ungarische Theorie der Persönlichkeitspädagogik.

Das System v. St. Schneller.*)

(Auszug.)

1. Von grundlegender Bedeutung für Schnellers Pädagogik ist seine „christocentrische“ *Weltanschauung*, entsprungen einem tiefreligiösen Erleben, in dessen Mittelpunkt Christus steht. In ihm verkörpert sich nämlich das Prinzip des Lebens und der Geschichte, und damit auch das der Erziehung. Das göttliche Sein, der göttliche Gedanke, der Geist der Liebe äussert sich in der unendlichen Entwicklung des Universums, in der ethisch-religiösen Weltordnung. Diese durch den göttlichen Geist determinierte Ganzheit des Kosmos ist die organische Einheit des göttlichen Zielgedankens, das Reich Gottes. Der göttliche Zielgedanke ist zugleich Ursache und Ziel des materiellen Seins; und nur er verleiht auch dem einzelnen ewiges Dasein. Die naturhafte und geschichtliche Wirklichkeit und darin auch der Mensch haben ihren Sinn und ihr wirkliches Dasein nur insofern das ideelle Gottesreich, das Reich der Humanität durch ihre unendliche Entwicklung verwirklicht wird. Dabei ist das göttliche Dasein immanent: der Zielgedanke, das teleologische Prinzip des Ganzen, das Prinzip der gött-

*) Eine kurze Skizze seines Lebenslaufs (geb. 1847) und seines Systems in deutscher Sprache findet sich in dem Aufsatz von Dr. *Eduard Szelényi: Evangelische Pädagogen und Philosophen in Ungarn*, erschienen im Gedenkbuch anlässlich der 400-jährigen Jahreswende der Confessio Augustiana (1930. Kommissionsverlag B. Liebisch, Leipzig XVI 676 S.; S. 453—463). Außerdem *J. Capesius: Vom moralpädagogischen Kongreß in London*. (Sonderabdruck aus den „Kirchlichen Blättern“ 1909. XII. Jg. 25 S.). Und *St. Schneller: Die centrale Bedeutung des Geschichtsunterrichts für die moralische Erziehung* (1922. 33 S. Handschrift.).

lichen Liebe ist in dem Organismus der empirischen Welt enthalten.

2. Das Ziel der Erziehung ist die *Persönlichkeit*: das in den Dienst des unendlichen, unbedingt wertvollen Zieles gestellte, ethisierte Individuum. Individualität und Persönlichkeit sind korrelative Begriffe. Die naturgegebene, schon in ihrer Entstehung eigenartige Individualität ist als gottgeschaffene ursprüngliche Einheit die Bedingung der Wechselwirkung mit dem Ganzen; die aber gerade durch die ebenfalls ursprüngliche Immanenz des Ganzen ermöglicht wird. Die Entwicklung des einzelnen besteht in der weiteren Entfaltung seiner Individualität, in der Differenzierung seiner ursprünglichen Einzigartigkeit. Diese Differenzierung des Individuums durch die Wechselwirkung mit seiner Umgebung ist als kausaler Weg zur entfalteten Eigenart nur die Vorbedingung der Persönlichkeit von teleologischer Struktur. Die Individualität ist ein naturgegebenes Sein, die Persönlichkeit aber ein fortwährendes Werden, eine Aufgabe. Sie verhalten sich zueinander wie Ausgangspunkt und Ziel der Entwicklung. Persönlichkeit ist das Resultat einer gesteuerten Entwicklungshilfe: Aufgabe und Ziel der Erziehung. Erziehung ist nämlich jene selbst- und zielbewußte Tätigkeit, durch welche der Mensch auf den Standpunkt der reinen Ichheit, zum religiös-ethischen Charakter (Persönlichkeit) erhoben wird; bewußte und absichtliche Leitung der Individualität in die Richtung auf den göttlichen Willen hin. Das Ethos der Persönlichkeit besteht darin, daß sie sich aus innerer Notwendigkeit als eigenartiges Organ der Gemeinschaft, dem Ganzen zum Dienste verpflichtet und dadurch in ihrem Wesen den göttlichen Zielgedanken zur vollen Bewußtheit erhebt. Wert und Sinn der Persönlichkeit ist also ihre bewußt gewordene Einordnung in das Ganze gerade kraft ihrer zum unbedingt Werthhaften gesteigerten Individualität. Sie ist also das differenzierte Organ des großen Organismus. Ihr Wollen und Handeln ist durch das Gewissen, durch ein Wissen um das göttliche Wollen bestimmt — und so ist die Erziehung zur Persönlichkeit nichts anderes als eine den letzten Sinn der Weltordnung zur Verwirklichung fördernde Tätigkeit. Naturgewordene Individualität und die Heranbildung zur Persönlichkeit unter erzieherischer Einwirkung sind beide Prozesse der

Differenzierung. Entfaltung der natürlichen Eigenart ist zugleich Prinzip der kausalen Weltordnung und der zielgerichteten Persönlichkeitsentwicklung. In diesem Vorgang der Individuation enthüllt sich der Sinn des Ganzen. Aber gerade die Differenzierung in der Richtung auf das bessere Ich, die zielbewußte Unterordnung der eigenartigen Züge unter das ethisch-religiöse Postulat unterscheidet diesen Vorgang von der einfachen Entfaltung der Individualität. Das Individuum kann sich Ziele von verschiedenen Werten setzen, die Persönlichkeit will aber bewußt das einzige, ewige Ziel, sie verpflichtet sich für den inneren Aufbau der Gemeinschaft und dadurch für die Verwirklichung des Gottesreiches. In ihr und nur in ihr verwirklicht sich der Sinn des menschlichen Lebens: geschaffen als organisches Glied des Ganzen erfüllt sie ihre gottgewollte Sendung einzig und allein, erst wenn sie sich mit voller Bewußtheit als schöpferisches Organ desselben betätigt.

Schneller unterscheidet in der Entwicklung zur Persönlichkeit drei Stufen, drei Arten der Verhaltensweisen des sich entwickelnden Ich: das sinnliche, das geschichtliche und das reine Ich oder die Persönlichkeit. Die zwei unteren Stufen bedeuten reine, einander aufhebende Gegensätze: das sinnliche Ich ist in seinem ganzen Wesen egoistisch, das geschichtliche dagegen vollständig altruistisch, es geht ganz in der Gemeinschaft auf, sein Ich ist nur als Glied des Ganzen wertvoll. Auf dem Standpunkte des reinen Ich dagegen belebt uns das Gesetz der Liebe; wir sind in unserem Tun und Lassen durch innere Notwendigkeit frei, leben gerade durch unsere persönliche Eigenart in der Gemeinschaft und für sie; sind in unserer Individualität unbedingt wertvolle Organe des Ganzen. Dieser dialektisch, in Gegensätzen sich aufbauender Entwicklungsweg darf aber nicht als tatsächlicher Entwicklungsgang des einzelnen aufgefaßt werden. Die Entfaltung der religiös-ethischen Persönlichkeit erfolgt nicht in der Folge dieser drei Stufen, verläuft nicht im Nacheinander einseitiger Standpunkte sondern ist ein stätiger Kampf um die innere Harmonie unseres Wesens. Die mittlere Stufe ist keine tatsächliche Übergangsform in der Entwicklung zur Persönlichkeit. Man kann nämlich nicht behaupten, daß wir in unserem Werden uns eine Zeitlang gänzlich verneinen und nur die Gemeinschaft bejahen; und daß unser früherer Egoismus

und das nachfolgende absolute Bejahen des Ganzen auf der höchsten Stufe durch das Gesetz der Liebe in der Synthese von Ich und Gemeinschaft aufgelöst werden. Die mittlere Stufe bedeutet eigentlich auch im Sinne der endgültigen Deutung des Verfassers jenen unbedingt notwendigen Zeitraum des Werdeprozesses, wo das Ganze, in historische oder soziale Mächte differenziert, dem einzelnen bewußt wird. Er sagt doch selber: „Ziel der Menschheit ist sich vom sinnlichen Ich (Egoismus) durch die Stufen des geschichtlichen Ichs (Altruismus, Familie, Heim, Nation, Kirche) zum reinen Ich (zur Republik der Nationen, zum Gotesreich) zu erheben. Durch das Einfühlen in *diese* Entwicklung durch das Durchleben dieser Entwicklungsstufen soll der einzelne seine Individualität zur Persönlichkeit ausgestalten, soll er durch seine in dieser Weltordnung bewußt und wirksam gewordenen eigenartigen göttlichen Zweckgedanken zu einem unbedingt wertvollen Organe der Menschheit werden“.

Dieser auf These, Antithese und Synthese aufgebaute Weg scheint ihm besonders geeignet, aufzuzeigen, wie in dem Ethos der Persönlichkeit die scheinbaren Gegensätze der verschiedenen ethischen Standpunkte im Hegelschen Sinne „aufgehoben“ werden. Vier Gegensatzpaare führt er an. Wie schon erwähnt, vereinigen sich der absolute Egoismus der ersten und der absolute Altruismus der zweiten Stufe auf der dritten durch die göttliche Liebe zur Wertung des eigenen besseren Ich im Dienste des absolut bewerteten Ganzen. Auf dem Standpunkte der Persönlichkeit löst sich auch der Gegensatz zwischen dem Hedonismus oder Eudaimonismus und den ethischen Rigorismus: wir sind gerade infolge unserer Pflichterfüllung in unserem Leben nach dem göttlichen Gesetz glücklich. Das sinnliche Ich fordert — drittens — Unabhängigkeit, das geschichtliche unbedingte Abhängigkeit (Indeterminismus- Determinismus); die Persönlichkeit faßt diese Gegensätze in dem Begriffe der Freiheit zusammen; wir sind in unserem eigenartig gestalteten göttlichen Ich — in der Verwirklichung unseres Selbst frei. Auf dem Standpunkte der Persönlichkeit verschwindet endlich der Gegensatz zwischen Ethik und Religion. Religiöses und ethisches Leben ist eine und dieselbe Lebensführung, nur wird sie das eine Mal von dem Gesichtspunkte ihres Ursprungs aus, das andere Mal von dem ihres Ablaufs ihrer Verwirk-

lichung aus betrachtet. Das in der Persönlichkeit verwirklichte Prinzip der Liebe ist zugleich der absolute ethische Grundbegriff, der in die fünf ethischen Ideen Herbarts eine Einheit bringt und sie mit Inhalt erfüllt.

3. Das Individuum lebt aber nur in der *Gemeinschaft* und durch sie; wird ebenso in seiner Entstehung wie in seiner Entwicklung durch sie bestimmt. Individuum und Gemeinschaft sind also zwei vollständig ebenbürtige im Verhältnis der wechselseitigen Bedingtheit stehende Seinsformen. Die verschiedenen Gemeinschaftskreise, die sog. geschichtlichen oder sozialen Mächte bilden im fortwährend wachsenden Umfang ein Nacheinander, das in das Reich der Liebe mündet. Diese Kreise sind: Familie, Gemeinde, Gruppe, Nation, Staat, Kirche und Menschheit; in konzentrischen Kreisen wachsend zielen sie auf das endgültige metaphysische Sein, auf das Gottesreich, auf das Reich der Liebe, auf das Ganze hin. So ist dieses Nacheinander ein ideeller Zusammenhang; es endet in der sinn- und zielgebenden Idee, in dem göttlichen Zielgedanken. Dabei wird Sinn und Wert der einzelnen Gesellschaftskreise nicht durch ihren Platz in dieser Ordnung bestimmt, sondern nur durch ihr eigenes Gerichtetsein auf das Gottesreich.

Ihren inneren Zusammenhang klärt der Organismusgedanke auf. Das All ist ein einheitlicher Organismus, ein teleologischer Wirkungszusammenhang, in welchem jedes Organ nur durch das Ganze belebt und durchdrungen seine eigenartige Funktion auszuüben fähig ist. Je eigenartiger das Organ ist, umso wertvoller und unersetzbarer ist es für das Ganze. Wie die individuellen so auch die kollektiven Organe werden also kraft ihrer Eigenart, durch die Eingliederung in das Ganze wertvoll. In diesem lebendigen Organismus steht jedes Organ im Dienste des „höheren“, ist aber in seinem Verhältnis zum „niedrigeren“ selbst ein Organismus.

In diesem organischen Weltbild verschwindet der Unterschied zwischen den individuellen und den kollektiven Seinsformen; alle sind in der Reihe der unbedingt wertvollen Organe integrierende Glieder des organischen Systems; bei allen hängt der Wert vom Grade ihrer Entwicklung zur eigenartigen Einzigkeit ab. Alle sind gleich werthhaft und in ihrer entfalteten zum Organ gewordenen Gestalt Persönlichkeiten. „Die ge-

schichtliche Macht ist ein Organismus ebenso, wie jeder einzelne Mensch; sie kann also geschichtliches Ich genannt werden“; sie ist ein egenartiges Lebewesen, eine ethische Person. Die sozialen Mächte sind also ebenso geschichtlichen Charakters wie die Persönlichkeit; ihre Entwicklung ist in ihrem Wesen gleichfalls eine Differenzierung; „der Organismus ist desto vollkommener, desto widerstandsfähiger je mehr es sich in seinen Organen individuell gliedert“. Bei der Entfaltung der geschichtlichen Iche unterscheiden wir ebenso wie bei der des einzelnen eigentlich zwei Stufen: die niedere undifferenzierte sinnliche, die Stufe des Absolutismus, wo es in seinem Egoismus das andere nicht anerkennt; und die kraft der Liebe entwickelte höchste Stufe, wo es sich durch die Anerkennung der individuellen Formen in das Ganze eingliedert.

4. Die „Urzelle“ der Gemeinschaftsformen ist die Familie, aus ihr entwickeln sich im Laufe *des geschichtlichen Lebens* die „höheren“ Formen durch Explikation, Herausbildung dessen, was sie bereits implicite enthält. Dies ist der eigentliche Sinn der Geschichte. Die Menschheit hat im Laufe ihrer Geschichte den von Gott gewiesenen Weg zu gehen; sie soll sich zu einem in allen seinen Teilen gegliederten Organismus entwickeln. Das historische Leben gliedert sich nach Schnellers Auffassung in zwei Epochen: in die vor und in die nach Christo; die erste weist auf ihn hin, die zweite ist die allmähliche Verwirklichung des in ihm verkörperten Prinzips. In der vom Verfasser gebotenen Skizze der Menschheitsgeschichte finden wir in der ersten Epoche zwar Momente, die ein zeitweises Aufleuchten des in der Persönlichkeit Christi geoffenbarten universellen Organisationsprinzips bedeuten; das Charakteristische dieses Zeitalters ist jedoch das Auftreten der sinnlichen und geschichtlichen Iche, und die unbedingte Herrschaft der letzteren. In der Darstellung der Epoche nach Christi ist der hervorragendste Zug der Kampf des in ihm und durch ihn bewußt gewordenen individuellen Daseins mit den geschichtlichen Mächten. In der tatsächlichen neuzeitlichen Entwicklung der Menschheit ist keine Annäherung an das historisch ein einziges Mal verwirklichte Ideal zu beobachten. Vielmehr scheint der Kampf der nicht vollentwickelten, also absolutistischen geschichtlichen Iche mit dem einzelnen ein ewiger zu sein und zu bleiben.

Und doch belehrt uns die Betrachtung des geschichtlichen Lebens anders; die Geschichte der Menschheit ist keine spontane Verwirklichung des kosmischen Zieles; das kausale Nacheinander ist hier kein téléogischer Entwicklungsweg. Man darf also in der Geschichte nicht den Weg zur Verwirklichung des objektiven göttlichen Geistes sehen. Der eigentliche Sinn des geschichtlichen Lebens kann nur durch jene Auffassung aufgedeckt werden, die in der Geschichte bloß eine für die Menschheit bestimmte erziehende Institution des unendlichen Geistes sieht. So offenbart sich in der Geschichte der zum Ziele leitende höchste göttliche Geist; in ihr und durch sie weist dieser auf den Weg zur Verwirklichung des Reiches der Liebe. In der kausalen Weltordnung, also im geschichtlichen Leben sind nur die Möglichkeiten der Zielgerichtetheit gegeben. Durch das Studium der Geschichte offenbart sich das von der göttlichen Absicht gesteckte Ziel, stärkt sich in uns die entwicklungsfördernde Wille. Wir werden durch die Geschichte dazu erzogen, daß wir das göttliche Ziel, die organische Einheit auch selbst wollen. Der göttliche Befehl, der kategorische Imperativ zur Ausbildung der Persönlichkeit klingt aus der Geschichte der Menschheit zu uns: alles *ist* laut des göttlichen Wollens nur *da*, damit die organische Einheit *werde*. Die *Tatsache der Erziehung* ist also eine in der Ordnung der Dinge enthaltene *metaphysische Notwendigkeit* und *Pflicht*. Dabei verbürgt dieselbe Ordnung auch für die *Möglichkeit* der Erziehung, steckt ihr ein *absolutes Ziel* in der Persönlichkeit, bestimmt ihre *Form* als Sozialpädagogik, und ihren *Weg*; die Einsicht in das geschichtliche Leben des Ganzen.

5. Da nach dem Prinzip der Persönlichkeitspädagogik der Bildungsschatz in den geschichtlichen Mächten enthalten ist, so bestimmen auch einzig und allein dieselben die *Organisation des Bildungswesens*. Nicht der Staat, sondern die sozialen Mächte organisieren das Erziehungswesen: die Schulen sind Veranstaltungen der historischen Iche zur Sicherung ihres bildenden Einflusses. Der Staat ist bloß befugt die Leitung und Unterstützung dieses Geschäftes zu übernehmen. So entsteht eine Reihenfolge der Bildungsanstalten, die der Ordnung der Gemeinschaftskreise entspricht: 1. Die schola materna, deren Behörde die Familie ist; 2. die schola vernacula oder Volks-

schule, gegründet von der nationalen oder kirchlichen Gemeinde (3 Jahre); 3. der zweijährige Vorbereitungskurs zur höheren Schule; 4. die höhere Schule, die Schule der Humanität; die Schule der Stadt oder des Komitats (6 Jahre); 5. das zweijährige Lyceum als Übergang zur Hochschule und Universität; 6. Hochschule und Universität, gegründet durch die Nation, durch den Staat.

Der organisierende Faktor der einzelnen Schulstufen bestimmt natürlicherweise auch deren inneren Charakter. Weiterhin wird das Schulwesen bedingt durch das inhaltliche Merkmal der Bildung. Die Bildung hat immer ein individuelles Gepräge, sie soll also der persönlichen Eigenart des Zöglings angepaßt werden, und so ist auf dem Bildungswege dafür zu sorgen, daß — der Möglichkeit nach — mit dem individuellen Interesse des Zöglings gerechnet werde. Um dieser theoretischen Forderung zu entsprechen soll: 1. die höhere Schule schon auf der dreijährigen Unterstufe in eine humanistische und realistische Sektion geteilt werden; 2. die ebenfalls dreijährige Oberstufe enthalte dann eine weitere Gliederung. Also: 1. Untergymnasium (Latein), 2. Unterrealschule (Französisch); dann: 1. a) Obergymnasium (Latein, Griechisch), 1. b) Oberrealgymnasium (Latein, Französisch), 2. a) Oberrealgymnasium (Französisch, Latein), 2. b) Oberrealschule (Französisch, Englisch). 1. b) und 2. a) unterscheiden sich in der Stundenzahl im Latein (40—16) und Französisch (37—13). Eine weitere Differenzierung — bereits in der Richtung auf den gewählten Beruf hin — tritt dann in Lyceum ein.

6. Der vom Persönlichkeitsprinzip abgeleitete Begriff der Bildung bestimmt auch den *Bildungsinhalt* der Schulen. Der Bildungsschatz ist durch die geschichtlichen Mächte hervorgebracht worden. Er gliedert sich in Bildungsfaktoren, das sind die persönlichen Schöpfer und Träger des Bildungsschatzes — und Bildungsstoff: der objektivierte Bildungsgehalt des Gemeinschaftslebens. Beide werden in der Persönlichkeit auf dem Wege der Bildung, durch das Einleben in die Geschichte, durch ein Durchleben derselben nach und nach tätig. Der Bildungsschatz kann nur so angeeignet werden, wenn er in seinem Entstehen, in seiner Entwicklung in dem Individuum neu erzeugt wird. Der erziehende Unterricht hat also dieses Einleben zu

sichern und das Individuum dadurch zu moralisieren, zur ethisch-religiösen Persönlichkeit zu entwickeln, daß das geschichtliche Werden der Bildung durch das Studium der Geschichte in ihm sich sozusagen wiederholt. So wird die Geschichte der Menschheit der konzentrierende Mittelpunkt des gesamten Unterrichts. Der Geschichtsunterricht ist das Rückgrat des ganzen Schulunterrichts, der Alleinherrscher über sämtliche Lehrfächer, welche die übrigen nur vertiefen, erklären und illustrieren. In den höheren Schulgattungen soll also im Gegensatz zur Auffassung seines älteren Zeitgenossen Moritz v. Kármán, der die nationale Geschichte in den Mittelpunkt stellt, die Universalgeschichte als konzentrierender Mittelpunkt dienen. Allerdings mit der Korrektur, daß das Lyceum dann wieder das Nationale in den Mittelpunkt stellt.

Es mußte aber dem Verfasser gegenüber darauf hingewiesen werden, daß erstens die konsequente Durchführung dieser stofflichen Konzentration unmöglich sei, und zweitens daß die einsichtsvoll durchgeführte national gerichtete Konzentration in den höheren Schulen auch seiner Theorie besser entspreche. Die nationale Gemeinschaft ist nämlich die lebendige und konkrete Form in der sich uns das Kollektive individuell gestaltet; nur auf dem festen Boden des Nationalen kann der Weg zur Menschheit betreten werden.

7. Was *die innere Gestaltung der Bildungsarbeit* betrifft, so betont Schneller natürlicherweise dem Materialismus und Formalismus der Herbartianer gegenüber auch hier die persönlichen Faktoren der Bildung. Nicht der Bildungsstoff und seine formalmethodische Handhabung sichern den erzieherischen Erfolg des Unterrichts, sondern einzig und allein die Persönlichkeit des Lehrers und die volle Rücksicht auf die Person des Zöglings. Er bekämpft den einseitigen Intellektualismus, die Vorstellungsmechanik Herbarts, weist ihm gegenüber auf die Priorität des Ich und auf den vorwiegend emotionalen und voluntaristischen Charakter desselben hin. Während Herbart zur Isolierung des Individuums neigt, betont Schneller die große gestaltende Rolle der Umwelteinflüsse schon vor der Geburt und besonders in der späteren Entwicklung des einzelnen. Auch der Lehrer ist nicht bloß auf sich gestellt; als Vertreter der geschichtlichen Bildungsmächte hat er sich in erster Reihe um

die Individualität des Zöglings zu kümmern. Er muß der individuellen Eigenart seiner Schüler ein fortwährend lebendiges Interesse entgegenbringen, muß sich in ihre persönlichen Eigenschaften psychologisch vertiefen, und sich Rechenschaft darüber geben; er muß sie durch genaue Aufzeichnungen ihrer Äusserungen ständig beobachten. Er muß aber — und das ist das wichtigste — die Totalität des Individuums zu erfassen wissen, und das kann nur durch die schöpferische Liebe durch die liebevolle Versenkung in das Individuelle seines Zöglings erreicht werden.

Dieselbe Verhaltungsweise soll ihn auch dem Bildungsstoff gegenüber charakterisieren. Nur das von der Liebe zum Gegenstand geleitete innere Erleben, das Vertiefen in den Bildungsstoff kann die geforderte ethische Wirkung, den erzieherischen Erfolg auf die ganze Persönlichkeit sichern.

8. Auf diese personale Ganzheit kann man nur durch einen solchen Unterricht fördernd einwirken, der sie als ganzes zu packen vermag, der also ihr *Interesse* weckt. So wird das Interesse der zentrale Begriff des Unterrichts; die Bildung wird mit dem Interesse gleichgestellt, und damit nachgewiesen, daß die geforderte Persönlichkeit nur durch dieses aktive Teilnehmen an der Bildungsarbeit entwickelt werden kann.

Die vorliegende Arbeit, Versuch einer systematischen Fassung der Pädagogik Schnellers, will nur als Vorarbeit für weitere Untersuchungen dienen. Für solche, die dann in einer weitergehenden historischen Analyse diesen pädagogischen Gedankenbau in die allgemeine Entwicklung der Erziehungswissenschaft einordnen,

TARTALOM.

	Oldal
A) <i>Elméleti alapvetés</i> — — — — —	109
I. Világnézetj alapok — — — — —	109
II. Egyéniség — személyiség — — — — —	117
III. A személyiség kifejlődése — — — — —	130
IV. A történeti hatalmak — — — — —	149
V. A történeti hatalmak fejlődése — — — — —	164
B) <i>A nevelés intézményes rendje</i> — — — — —	179
I. A közoktatás szervei — — — — —	179
II. A művelő anyag rendje az iskolában — — — — —	193
III. A nevelés személyi tényezői — — — — —	213
IV. Az érdeklődés — — — — —	227
<i>Befejezés</i> — — — — —	232
<i>Források és jegyzetek</i> — — — — —	234
Die ungarische Theorie der Persönlichkeitspädagogik. (Auszug) — —	238



37 32 17